Мирча ЕлиадеОбрази и символиРазмисли върху магическо-религиозната символика

В памет на баща ми
ГЕОРГЕ ЕЛИАДЕ
1870–1951

ПРЕДГОВОР

За да състави този свой том, Мирча Елиаде е трябвало само да подбере някои от многобройните си вече публикувани или още неиздадени творби с философски размисли за символиката, тъй като тя е вездесъща както в религиозната, така и във всяка друга мисловна област. В началото на нашия век, когато изкусните майстори на сравнителните проучвания смятаха за по-мъдро да позакърпят платната, вместо да се впуснат в морето за нови приключения, на самото понятие „символ“ се гледаше с доста лошо око. Но нима древните критяни не са изобразявали на стените си двучелен щит или двуостър топор, които сякаш се носели във въздуха? Римляните не са ли съхранявали в дома на Цезаря копие, което в известни моменти знаменателно потрепвало от само себе си? А иначе това са били съвсем обикновени наглед оръжия — щит, топор, копие — превърнали се необяснимо защо в обект на преклонение. Спартанците не са ли наричали „деца на Зевс“ две най-обикновени успоредни греди? Значи „истинският“ култ не е бил насочен „изначално“ към дървените греди, които „по-късно“ са били използвани в преиначен смисъл, заради някакво антропоморфическо схващане за „свещеното“. Но нещата вече не стоят така и, ако все пак има известни преувеличения, то те биха били в обратната посока: по-скоро би надделяла склонността да се съкрати рационалният бюджет на религиите в полза на разходите по символиката. Колкото до Елиаде, той се придържа към златната среда, благодарение на задълбочените си филологически познания. Есетата му не са плод на теоретични разработки, а на дългогодишни наблюдения и проучвания.

Две от монографиите, които той е включил в настоящия том, се отнасят до фундаменталните представи, присъщи на всяка идеология: центърът със своето разнообразие в третото измерение, зенитът, благодарение на който се подреждат по раздели и йерархия всички интересуващи дадено общество ценности; връзката, която изважда на преден план факта, че всеки живот — физиологически, колективен, интелектуален — представлява сложна плетеница от отношения. На сравнително малко на брой страници, но чрез вкоренени в контекста примери, Елиаде илюстрира богатството на извезаните върху тези две теми разновидности, като същевременно прави единството им напълно осезаемо. Есето, посветено на времето, съвсем ограничено — ако се осмелим да се изразим така, в сравнение с безпределната Индия, е

пример за най-добрия възможен филологически подход: думата „кала“ изразява както мимолетността на мига, така и безкрайното или циклично времетраене, съдбата, смъртта; едновременно рамка и съдържание, понятие и божествена личност, която често е била смесвана и дори отъждествяваш с различни богове, Времето се явява един от реактивите, способни да разкрият пътеводните линии, следвани от тези могъщи мисловни школи: авторът на кратките, но добре документирани глави в този том изследва и изяснява всички проблеми, които е целял да проучи. Макар и по-специално наглед, есето за символиката на раковините свидетелства за вложеното в работата религиозно въображение, чиято изходна точка не е някакво понятие, на което то придава различен конкретен смисъл, а съвсем материален елемент, свързан от автора с разнообразни понятия, така че снопът от аналогии в дадения случай сякаш излиза от чувствителния полюс на взаимовръзката: фигуранти, търсещи драматичното. Накрая, „Символи и история“ изяснява накратко, с подчертано позоваване на големите живи религии на Запада, защо анализите, съдържащи се както в настоящата книга, така и в останалите трудове на Елиаде не са чисти игри на ума, а разкриват точките на скачване, чрез които човекът-индивид и човешките групи уравновесяват и захранват мисълта си посредством развитието на своя опит.

Истинско щастие е, че широк кръг от читатели ще има възможността да се запознае с това въведение към едно от най-оригиналните проучвания на нашето време; те обаче не бива никога да забравят и факта, че неговият автор преди всичко е бил и си остава писател и поет.

Жорж Дюмезил

УВОД

Преоткриване на символиката

Учудващата мода на психоанализата донесе успех на някои ключови думи: образ, символика влязоха вече в постоянна употреба. От друга страна, систематичните проучвания на механизма на „първобитната мисловност“ изтъкнаха значението на символиката за архаичната мисъл, както и фундаменталната й роля в живота на кое да е традиционно общество. Надрастването на „сциентизма“ във философията, възраждането на интереса към религията след Първата световна война, многобройните поетически опити и най-вече проучванията на сюрреализма (с преоткриването на окултизма, на литературната „черна“ серия, на абсурдното и т.н.), на различни плоскости и с разнозначни резултати привлякоха вниманието на широката публика върху символа, възприеман като самостоятелен начин на познание. Въпросната еволюция е съставна част от реакцията срещу рационализма, позитивизма и сциентизма на XIX век и е напълно достатъчна, за да охарактеризира втората четвърт на XX век. Но това обръщане към разните символики не е съвсем ново и непознато „откритие“, за което има заслуга единствено съвременният свят: възстановявайки символа като всепризнато средство за познание, той само възобнови една разпространена до XVIII век из цяла Европа насока, която впрочем е свойствена и на другите извъневропейски култури, били те „исторически“ (като например тези на Азия или на Централна Америка), или архаични и „първобитни“.

За отбелязване е, че нахлуването на символиката в Западна Европа съвпада с въздигането на Азия на хоризонта на историята; започнало с революцията на Сун Ят Сен, то се утвърди най-вече през последните години; етнически групи, които досега само бяха проблясвали като светкавици в голямата История (подобно на тези в Океания, в Африка и т.н.), се подготвят на свой ред и едновременно да се впуснат в големите и силни течения на съвременната история и дори вече са нетърпеливи да я творят. Не че съществува някаква причинна връзка между издигането на „екзотичния“ или „архаичен“ свят на небосвода на историята и установеното в Европа възраждане на интереса към познанието на символите. Факт е обаче, че това съвпадение се явява едно особено щастливо стечение на обстоятелствата; защото как иначе позитивистката и материалистическа Европа от XIX век би могла да поддържа духовен диалог с „екзотичните“ култури, които всички, без изключение,

претендират, че следват мисловни пътища, разминаващи се напълно с емпиризма или позитивизма. В това се крие поне една причина за надежда, че Европа няма да остане напълно скована пред образите и символите, заместващи нашите представи и понятия в екзотичния свят, където някои от тях все пак са пренесени и пригодени към местните условия. Учудващо е, че от цялата съвременна европейска духовност само две послания интересуват действително извъневропейските светове: християнството и комунизма. По наистина различен начин и с подчертано противоположни замисли, те се явяват учения за спасението и, изхождайки от този постулат, смесват „символите“ и „митовете“ в мащаб, сравним само с този при човечеството извън Европа.[1]

Както казахме, едно временно щастливо стечение на обстоятелствата позволи на Западна Европа да преоткрие познавателната стойност на символа и то в момент, когато тя вече не „твори историята“ сама и когато европейската култура, ако не иска да се огради с безплоден провинциализъм, е длъжна да се съобразява с различни от нейните пътища за познание, с други стойностни нива. В това отношение всички открития и редуващи се моди, свързани с ирационалното, с несъзнателното, със символизма, с поетическите опити, с екзотичните и неизобразителни изкуства и т.н., послужиха косвено на Запада, като го подготвиха за по-бързо, а и по-задълбочено разбиране на извъневропейските стойности и, в крайна сметка, за диалога с неевропейските народи. Трябва само да си помислим за поведението на етнографа от XIX век спрямо неговия „обект“ и най-вече за резултатите от проучванията му, за да прозрем какъв гигантски напредък е направила етнологията през последните трийсет години. Съвременният етнолог вече е схванал както значението на символиката за архаичната мисъл, така и свойствената ѝ свързаност, нейната законност, умозрителната смелост, „благородството“ ѝ.

Нещо повече. Днес вече се съзнава нещо, което XIX век не можеше дори да предугади: че символът, митът, образът са част от субстанцията на духовния живот, че те могат да бъдат прикривани, осакатявани, принизявани, но никога изкоренени напълно. Наистина би си струвало труда да се изучи онова, което е оцеляло от големите митове през целия XIX век. Така би проличало как те — скромни, смалени, обречени да променят постоянно наименованията си, са устояли на този дълбок зимен сън, най-вече благодарение на литературата.[2] Така например митът за земния рай е оцелял до наши дни под адаптираната форма на „рая в Океания“; от сто и петдесет

години всички значими европейски литератури са възхвалявали райските острови в Големия океан, убежище на всякакви блаженства, макар че действителността там е била съвсем различна: „равнинна местност, монотонен пейзаж, нездравословен климат, грозни и дебели жени и т.н.“ Защото и без това Образът на този „океанийски рай“ бе подложен на изпитание от коя да е географска или друга „действителност“. Обективните реалности са нямали нищо общо с „океанийския рай“, който е бил от теологически порядък; той е получил, асимилирал и реадаптирал всички райски образи, отблъснати от позитивизма и сциентизма. Земният рай, в който вярвал още Христофор Колумб (нима той не си е мислел, че го е открил!), станал през XIX век един океанийски остров, но функцията му в устройството на човешката психика си оставала същата: там, на „острова“, в „Рая“ животът протичал извън Времето и Историята; човекът бил щастлив, свободен и не робувал на никакви условности; той не бил принуден да работи, за да съществува; жените били красиви, вечно млади, никакъв „закон“ не тегнел над любовта им. Та чак до голотата, която на далечния остров си възвърнала метафизическия смисъл: условие за живот на съвършения човек, на Адам преди грехопадението[3]. Макар географската „действителност“ да опровергаваше този райски пейзаж, макар грозни и дебели жени да се нижеха пред очите на пътешествениците, никой не ги забелязваше; всеки виждаше само въображаемия, донесен със себе си образ.

Символика и психоанализа

Мисленето в образи и символи не е характерно само за децата, за поетите или за неуравновесените хора: то е присъща черта на човешкото същество, предшества говора и логическото, разумно разсъждение. Символът разкрива някои аспекти на действителността — най-проникновените, които не се боят да влязат в противоборство с всяко друго средство за познание. Образите, символите, митовете не са безотговорни творения на психиката; те задоволяват една потребност и изпълняват определена функция: да разголват най-скритите качества на съществото. Следователно, изучаването им ни позволява да опознаем по-добре човека, „човека накратко“, този, който все още не е обусловен от историята. Всяко историческо същество носи в себе си голяма част от предисторическото човечество. Наистина това обстоятелство никога не е било забравяно, даже през най-суровите години на позитивизма: кой по-добре от позитивиста знаеше, че човекът е „животно“, притежаващо същите качества и ръководено от същите инстинкти като на своите животински братя? Точно, но непълно заключение, можещо да служи само като отправна точка за по-нататъшни съждения. Днес вече започва да се установява, че праисторическата част на всяко човешко същество няма да се загуби, както се е мислело през XIX век, сред животинското царство и в крайна сметка в „Живота“, а тъкмо обратното — че се разклонява и издига много над него: тази праисторическа част от човешкото същество носи, подобно на медал, белега на спомена от по-богато, по-пълноценно, почти блажено съществуване. Когато едно исторически оформено същество, примерно един съвременен западняк, се остави да бъде обзето от неисторическата си част (което му се случва много по-често и радикално, отколкото си представя!), това не означава непременно, че се възвръща към животинския стадий от развитието на човечеството, към най-дълбоките извори на органичния живот: чрез образите и символите, които употребява, то многократно възстановява райския стадий на първичния човек (каквото и да е конкретното му съществуване, защото този „първичен човек“ се явява най-вече като първообраз, комуто е невъзможно да се „реализира“ в някакъв човешки живот). Като бяга от своята историчност, човекът не се отказва от качеството си на човешко същество, за да се загуби в „животинското“; той преоткрива езика, а понякога и опита на

„загубения рай“. Сънищата, бленуванията, образите на носталгиите, на желанията, на възторзите и т.н. са онези сили, които прехвърлят исторически създаденото човешко същество в духовен свят, безкрайно по-богат от затворения кръг на неговия „исторически момент“.

По мнението на сюрреалистите, всеки човек може да стане поет: трябвало само да знае как да се отдаде на автоматичното писане. Тази поетическа техника напълно се оправдава от здравата психология. Така нареченото „несъзнателно“ е много по-„поетично“ — и, бихме добавили, по-„философско“, по-„митическо“ — от съзнателния живот. Не винаги е нужно непременно да се познава митологията, за да се изживеят големите митически теми. Това е добре известно на психолозите, които откриват най-красивите митологии в бленуванията или в сънищата на пациентите си. Защото несъзнателното не е населено само от чудовища: боговете, богините, героите, феите също го обитават; впрочем и чудовищата от несъзнателното са митологични, тъй като продължават да изпълняват функциите, които са имали във всички митологии: в крайна сметка да помогнат на човека да се почувства освободен, да усъвършенства навлизането си в съзнателния свят.

Грубият език на Фройд и на най-правоверните му ученици често е дразнел благоприличие мислещите читатели. Но тази езикова грубост е всъщност плод на недоразумение: дразнеща е не сексуалността като такава, а идеологията, изградена от Фройд върху „чистата сексуалност“. Заслепен от мисията си — тъй като се смяташе за Великия будител, а всъщност бе само Последния позитивист — Фройд не можеше да си даде сметка, че сексуалността никога не е била „чиста“, че винаги и навсякъде тя е имала поливалентна функция, чиято първа и може би върховна валенция е била космологическата функция, че няма нищо унизяващо в това дадено физическо състояние да се изрази със сексуални термини, понеже, с изключение на модерния свят, сексуалността винаги и навсякъде е била една йерофания,[4] а половият акт — цялостно действие (а значи също и средство за познание).

Привличането, което малкото момче изпитва към майка си и произтичащият от това извод, както и Едиповият комплекс са „шокиращи“ само дотолкова, доколкото са предадени такива, каквито са, вместо да бъдат представени, както трябва да се постъпва, като Образи. Защото единствено верен е Образът на Майката, а не на тази или онази майка, hic et nunc, както Фройд даваше да се подразбира. Образът на Майката разкрива — единствено той може да разкрие —

действителността си и в същото време своите космологически, антропологически и психологически функции.[5] Да се „превеждат“ Образите с конкретни термини е напълно безсмислено: Образите наистина включват всичко загатнато от Фройд за „конкретното“, обаче реалното, което те се опитват да обозначат, не се изчерпва с подобни позоваванията на „конкретното“. Безпредметно е да се поставя и въпроса за „Произхода“ на Образите: това би означавало все едно някой да тръгне да оспорва математическата „истина“ под предлог, че „историческото откритие“ на геометрията се дължи на предприетите от египтяните работи за канализацията на делтата на Нил.

От философска гледна точка, всички повдигнати въпроси, отнасящи се до „произхода“ и до „истинския превод“ на Образите са лишени от смисъл и съдържание. Достатъчно е да напомним, че майчиното привличане, изтълкувано в непосредствен и „конкретен“ план — като например желанието да притежаваш собствената си майка — не означава нищо повече от това, което всъщност означава; и обратното, ако се приеме, че става въпрос за Образа на Майката, това желание вече изразява много неща едновременно, понеже въплътява стремежа да се възстанови блаженството на още „неоформената“ жива Материя с всичките й възможни разделения — космологическо, антропологическо и т.н., привличането, което „Материята“ упражнява над „Духа“, носталгията по първичното единство, както и произтичащото от тях желание да се премахнат противоположностите, полярностите и т.н. Впрочем, както вече казахме и както ще покажат следващите страници, по своята структура Образите са мултивалентни. Ако умът използва Образите, за да схване крайната реалност на нещата, то е защото тази реалност се проявява по противоречив начин и следователно не би могла да бъде изразена с понятия. (Познати са отчаяните опити на различните както източни, така и западни теологии и метафизики да изразят с понятия и представи coincidentia oppositorum, лесен и широко използван начин на съществуване, предаден с Образи и символи.) Следователно, единствено верен е Образът като такъв, като сноп от значения, а не само едно от значенията му или само едно от многобройните му обозначения. Да се предава определен Образ чрез конкретна терминология, като се свежда до някое от обозначенията му би било по-лошо, отколкото той да се осакатява, да се унищожава, да се отхвърля като средство за познание.

Знаем, че в дадени случаи психиката е тази, която определя едно-единствено значение на Образа — „конкретното“, но това обстоятелство е вече достатъчно доказателство за психическо

неравновесие. Несъмнено съществуват случаи, когато Образът на Майката въплътява желанието за кръвосмешение със собствената майка; но психолозите единодушно възприемат подобно плътско тълкуване на един символ като белег за душевна криза. Самата диалектика на Образа прави лъжливо, заблуждаващо всяко негово свеждане до един-единствен признак. Историята на религиите изобилства с едностранчиви, а оттам и измамни тълкования на символите. Не би се намерил нито един голям религиозен символ, чиято история да не е трагична поредица от неизброими „сгромолясвания“. Не съществува и чудовищна ерес, адска оргия, религиозна жестокост, лудост, магическо-религиозна абсурдност или глупост, която да не е „оправдана“ в същината на своя принцип чрез невярно — защото е частично, непълно — тълкуване на величествена символика.[6]

Дълготрайност на образите

Не е нужно да се викат на помощ откритията на психологията по отношение на душевните дълбини или сюрреалистичната техника на механичното писане, за да се докаже, че в подсъзнанието си съвременният човек продължава да съхранява изобилие от митологични образи, а ние бихме добавили, че това е и негово духовно качество, по-висше от „съзнателния“ му живот. Ако изключим изпадналите в криза поети или душевно разстроените хора, ще можем да потвърдим цялата актуалност и сила на Образите и символите. И най-странното или безлично съществуване гъмжи от символи, и най-големият „реалист“ живее с образи. Пак ще повторим, а на следващите страници ще дадем и многобройни примери в подкрепа на твърдението, че символите никога не изчезват от психическото „настояще“: те могат да променят облика си, но функцията им си остава все същата. Трябва само да се свалят новите им маски.

Най-отвратителната „носталгия“ прикрива „носталгията по рая“. Споменахме вече за образите на „океанийския рай“, които изобилстват в книгите и филмите. (Кой бе казал за киното, че е „фабрика за мечти“?) Могат да се анализират и внезапно възникналите образи при слушането на някаква музика, та била тя и най-обикновения романс; тогава ще се установи, че от тях навява носталгия по митологизирано, превърнато в първообраз минало, както и че освен жалба по отдавна заличено в историята време, това „минало“ има хиляди други смислови значения: то изразява всичко, което е могло да стане и да не стане, съжалението на всяко човешко същество, че не може да бъде нещо друго, освен ако не престане да съществува, че не живее в обстановката и времето от чутия романс (каквито и да са местните или исторически краски: „доброто старо време“, Русия на балалайките, романтичния Ориент, Хаити от филмите, американския милионер, екзотичния принц и т.н.); в крайна сметка, то въплътява желанието за нещо съвършено различно от настоящия миг, което е напълно недостъпно или е безвъзвратно загубено: „Рая“.

Важното при образите на „носталгията по рая“ е, че те винаги говорят за нещо повече, отколкото би могъл да изрази с думи обектът, който ги е „видял“. Впрочем, повечето от хората не са в състояние да ги разкажат: не че те са с по-нисък интелект от другите, а защото не отдават голямо значение на аналитичния ни език. Подобни образи обаче сближават хората по-ефикасно и по-реално от какъвто и да е

аналитичен език. Всъщност, ако наистина съществува пълна солидарност на човешкия род, тя би могла да бъде почувствана и „изявена“ само на нивото на Образите (не казваме на подсъзнателното, тъй като нищо не доказва, че съществува и надсъзнателно).

Досега никой не обръщаше достатъчно внимание на подобни „носталгии“; всички съзираха в тях само психически фрагменти без определено значение; приемаше се, че те биха могли най-много да представляват известен интерес при някои проучвания на формите на психическо бягство от действителността. А носталгиите понякога са изпълнени със значения, свързани пряко със самото състояние на човека; в това си качество те са интересни както за философа, така и за теолога. Обаче никой не ги приемаше на сериозно, смятаха ги за „вятърничави“: образът на Изгубения рай, който изниква веднага, щом зазвучи музиката на някакъв акордеон — какъв компрометиращ предмет на проучване! А това означава да се забравя, че животът на съвременния човек гъмжи от полузабравени митове, от използвани за други цели символи. Непрекъснатото откъсване на съвременния човек от „свещеното“ промени коренно съдържанието на духовния му живот, но не счупи матриците на неговото въображение: цяло митологическо сметище продължава да съществува в зле контролирани зони на духовността му.

Впрочем, „най-благородната“ част от съзнанието на модерния човек не е толкова „духовна“, колкото обикновено сме склонни да мислим. Един бърз анализ би открил в тази „благородна“ и „висша“ сфера на съзнанието смътни, останали от книгите спомени, много предразсъдъци от различен характер (религиозен, морален, социален, естетически и т.н.), няколко изградени веднъж завинаги схващания за „смисъла на живота“, „последната, крайна действителност“ и т.н. Но там не бива да се опитваме да търсим онова, което е станало примерно с мита за Загубения рай, с образа на Идеалния човек, с легендата за Жената и Любовта и т.н. Всичко това се намира сред толкова много други неща — увековечено, но разжалвано и гримирано!… — в полусъзнателния поток на най-земното от съществованията: в бляновете, меланхолиите, в свободната игра на образите през „празните часове“ на съзнанието (на улицата, в метрото и т.н.), във всевъзможните развлечения и забавления. Обаче, с риск да се повторим, ще припомним, че това митическо съкровище си лежи все там „осъвременено“, превърнато в „светско“. Тези Образи са споделили съдбата на Фройдовите прекалено неприлични намеци за сексуалните реалности: просто са променили „формата си“. За да

осигурят оцеляването си, Образите са станали „фамилиарни“.

От това не следва обаче, че интересът към тях е намалял. Понеже тези деградирани образи ни предоставят възможната отправна точка за духовното обновление на модерния човек. Смятаме, че е изключително важно да възстановим цялата митология, ако не теология, скрита в „най-обикновения“ живот на нашия съвременник: от него зависи да тръгне срещу течението и да преоткрие дълбокото значение на всички жигосани образи и на всички разжалвани митове. Нека не ни се казва, че този „остатък“ не интересува повече модерния човек, понеже принадлежи на „суеверно минало“, с което за щастие е скъсано през XIX век, че за поетите, децата и хората от метрото е добре да се пресищат с образи и носталгии, но за бога!, сериозните хора да се оставят да мислят, за да продължат да „творят историята“: подобно разделение между „сериозното в живота“ и „бляновете“ не отговаря на действителността. Съвременният човек може колкото си иска да презира митологиите и теологиите, но това не му пречи все пак да се подхранва с изпаднали в немилост митове и с разжалвани образи. Най-ужасната историческа криза на нашето съвремие — Втората световна война и всичко, свързано с нея и последиците ѝ — доказа красноречиво, че изкореняването на митовете и символите е само привидно. Изпаднали в най-отчаяното „историческо положение“ (в окопите при Сталинград, в нацистките и съветските концентрационни лагери), мъже и жени са пеели романси, слушали са приказки (стигали са дори дотам да жертват част от оскъдната си дажба, за да си ги позволят); фантастичните приказки само са им замествали митовете, а романсите са били изпълнени с „носталгични чувства“. Цялата тази съществена, непроменима и неотменна част от човека, която се нарича въображение, се къпе в океана на символиката и продължава да живее от митовете и древните теологии.[7]

Както вече казахме, само от съвременния човек зависи да „събуди“ безценното съкровище от образи, които носи в себе си; да събуди образите, за да ги съзерцава в тяхната непорочна чистота и да разбере посланието им. Народната мъдрост многократно е подчертавала значението на въображението за самото здраве на индивида, за равновесието и богатството на вътрешния му живот. Някои съвременни езици продължават да съжаляват този, който е „лишен от въображение“, като го смятат за ограничено, посредствено, тъжно, нещастно същество. Психолозите и на първо място К. Г. Юнг доказаха доколко драмите на съвременния свят се дължат на дълбоката както индивидуална, така и колективна неуравновесеност на

психиката, предизвикана до голяма степен от растящото обезплодяване на въображението. „Да имаш въображение“ означава да се радваш на вътрешно богатство, на непрекъснат и естествен прилив на образи. Но естественост и непринуденост не се покриват с произволно измисляне. „Въображението“ е етимологически взаимообвързано с imago, „представяне, възпроизвеждане“ и с imitor, „подражавам, възпроизвеждам“. В този случай поне етимологията отговаря както на психологическите реалности, така и на духовната истина. Въображението наподобява примерни модели — Образите, възпроизвежда ги, прави ги отново актуални, повтаря ги безкрайно. Да имаш въображение, значи да виждаш света в неговата цялост; защото възможностите и мисията на Образите се състоят в това да показват всичко, което е непокорно на понятието. Така се обяснява злата участ и опустошението на „лишения от въображение“ човек: той е откъснат от дълбоката действителност на живота и от собствената си душа.

С припомнянето на тези принципи, ние искахме да подчертаем, че изучаването на символиките не е чисто научен труд, че макар и косвено, то представлява интерес за опознаването на самия човек; накратко, че то има какво да каже там, където се говори за нов хуманизъм или за нова антропология. Несъмнено, подобно изучаване на символиките ще бъде истински полезно, само ако е плод на съвместни усилия. Литературната естетика, психологията, философската антропология би трябвало да държат сметка за постигнатото от историята на религиите, от етнологията и от фолклора. Публикувахме тази книга най-вече заради психолозите и литературните критици. Историкът на религиите е по-подготвен от всеки друг, за да тласне напред изучаването на символите: документите, с които той разполага са по-пълни и взаимосвързани от тези на психолога и литературния критик, тъй като са почерпени от самите извори на символичната мисъл. В историята на религиите се откриват „първообразите“; психолозите и литературните критици боравят само с приблизителни варианти.

Планът на настоящата книга

Първите четири глави на книгата бяха съставени по различно време и предназначени за различни читатели.[8]

Глави I и II съдържат съвсем малко пояснителни бележки; използваната за написването им документация вече беше събрана било за наши собствени предишни трудове, било в творчеството на други изследователи. В замяна на това глави III и IV изобилстват от бележки и препратки. Събраните в тях материали представляват полезни самостоятелни монографии, независимо от тълкуването, което им даваме. И последната глава, която служи едновременно за общо заключение, е представена с ограничен брой библиографски справки. Разглежданата в нея тема е прекалено обширна, за да позволява грижливо документирано и същевременно извънредно сбито изложение.

С изключение на въпросната последна глава, различните редящи се едно след друго проучвания не са писани, за да бъдат включени в отделна книга: всяко от тях обаче засягаше според автора един и същи проблем — структурата на религиозната символика. Във всяка глава е представена определена символика или група от символи, макар начинът на разглеждането им да е различен. Символиката на „Центъра“, която е разгледана в първата глава и представлява продължение на предишни проучвания, е изложена синтезирано, без оглед на обърканостите на „историята“. В първата част на тази глава се повдига именно въпросът за законността на подобно общо представяне на символа и се прави кратък преглед на отношенията между психологията и историята на религиите.

Втората глава анализира символиката на Времето и на „изхода от Времето“ в едно и също гнездо на културата: древната Индия. Третата глава засяга символиката на възлите в два допълнителни плана: след като се спира по-подробно на индоевропейците, като използва най-вече проучванията на Жорж Дюмезил, авторът се опитва да сравни тези данни с паралелните символики на други архаични култури. В тази глава най-ясно ще се открояят предимствата и границите както на историческото проучване, така и на морфологическия анализ и по този начин по-добре ще се схване необходимостта да се използват последователно тези два допълнителни метода. Четвъртата глава, посветена на група от свързани символи (Луна-Води-Плодородие и т.н.), представлява описание от морфологичен характер, целящо да

изясни различните структури. Накрая, последната глава обобщава направените проучвания от различни гледни точки, с оглед на систематичното изучаване на магическо-религиозната символика.

Най-интересни за психолога ще бъдат първите две и последната глава от настоящата книга. Твърде заетият читател би могъл да не чете всички анализи и справки в III и IV глава. Ние преценихме обаче, че не е уместно да махнем тези бележки. Защото всяко прибързано обобщаване крие истинска опасност за проучванията на символиката. Невежите са склонни да се задоволят с първите попаднали пред очите им документи и да градят върху тях смели „обобщени“ тълкувания на символиките. Докато ние държахме да представим поне по два модела на анализ на символите, за да подчертаем колко нюансирани и сложни са всъщност нещата. От друга страна, искахме да предоставим на психолозите, на литературните критици, дори на философите доста изобилни сведения, за да ги използват при нужда за собствени цели. В писанията на някои психолози и литературни критици нерядко се среща повече от недостатъчна, даже откровено невярна историко-религиозна документация, защото книгите, от които те черпят своите материали най-често са творения на лишени от всякакъв критичен дух аматьори или на единични „теоретици“.[9] Неспециалистите отговарят с основание, че не могат да заместят етнолозите и историците на религиите, че не разполагат нито със средствата, нито с времето да предприемат дълги проучвания, поради което им се налага да се задоволяват с наличните „общи“ трудове. За нещастие, в повечето случаи неспециалистите попадат на най-посредствените „общи трудове“, а когато имат повече късмет, им се случва да ги прочитат набързо или да ги схващат погрешно.

Ето защо ние устояхме на изкушението да махнем библиографските справки: може би някои неспециалисти ще почувстват нуждата от личен контакт с грамадата от трудове по етнология и история на религиите, вместо да се подхранват от жалките и отживели времето си дългогодишни творения на дилетантите или на „теоретиците“, които са се стремили най-вече да илюстрират собствените си общи обяснения. Трудовете по психология и по-специално тези, свързани с въпросите на психоанализата, позволиха на читателя да свикне с многословните изложения на редица индивидуални „случаи“. Често цели страници са отделени за пространно описание на мечтите или бленуванията на някои пациенти. В Англия бе издаден том от седемстотин страници, посветен на „митологията на мечтите и сънищата“ на един-единствен индивид.

Психолозите единодушно приемат като абсолютно необходимо изложението in extenso на всеки отделен „случай“ и когато се примирят да го посъкратят, винаги го правят с нежелание: техният идеал би бил да публикуват цялостните си изследвания. С още по-голямо основание е наложително да се постъпва така и при изучаването на символиката: тя трябва да се представя както с най-важните си елементи, така и с нейните нюанси, варианти, колебания.

Очевидно, тълкуването си остава централния и най-мъчен проблем. По принцип винаги може да се постави въпроса за истинността на дадена херменевтика. С многобройни проверки на събраните чрез съпоставянето им сведения, с помощта на неоспорими свидетелства (текстове, ритуали, паметници с изображения) и на полуприкрити загатвания, може да се докаже с доводи и факти това, което този или онзи символ „иска да каже“. Но проблемът би могъл да бъде поставен и другояче: дали всички, които използват символите си дават сметка за всевъзможните им теоретически взаимни преплитания? Когато например при изучаването на символиката на космическото Дърво казваме, че то се намира в „Центъра на Света“, дали всички индивиди, принадлежащи към общества, които познават подобни космически Дървета осъзнават в еднаква степен цялостната символика на „Центъра“? Но истинността на символа като форма на познание не зависи от степента на разбиране на отделната личност. От разните текстове и образни свидетелства получаваме обилни доказателства, че поне за някои индивиди от дадено древно общество символиката на „Центъра“ е била изцяло разбираема; останалата част от обществото се задоволявала само да „участва“ в символиката. Трудно е да се уточнят границите на подобно участие: то се мени в зависимост от неопределен брой фактори. Всичко, което може да се каже със сигурност е, че „актуализирането“ на даден символ не става механично: то е свързано с напреженията и промените в обществения живот и в крайна сметка с космическите ритми.

Но всички временни изчезвания или лутания, които могат да сполетят дадена символика поради факта, че е „преживяна“, не накърняват валидността на нейната херменевтика. Ще посочим пример от друг вид реалности: за да се съди за символиката на „Божествена комедия“, трябва ли непременно да се пита какво милионите, пръснати по целия свят читатели разбират при прочита на тази трудна книга или по-скоро какво е чувствал и мислил самият Данте, когато я е писал? Щом става дума за по-свободно поетическо произведение, искам да кажа, такова, което зависи по-непосредствено от „вдъхновението“,

като например творенията на немския романтизъм, нямаме право дори да се спираме на мнението на авторите за творбите им, щом се налага да тълкуваме съдържащата се в тях символика. Факт е, че в повечето случаи авторът не осъзнава изцяло значението на произведението си. Древните символики се появяват непринудено даже в творбите на авторите „реалисти“, които не знаят нищо за подобни символи.

Впрочем, този спор около законните граници на херменевтиката на символиките е безпредметен. Вече установихме, че макар митовете да деградират, а символите да се превръщат в светски знаци, те никога не изчезват, дори в най-позитивистката от всички цивилизации — тази на XIX век. Символите и митовете идват от много далеч: те са съставна част от човешкото същество и е невъзможно да не бъдат открити в което и да е екзистенциално положение на човека в Космоса.

Държим да поблагодарим тук отново на нашия учител и приятел Жорж Дюмезил, професор в „Колеж дьо Франс“, който беше така отзивчив да прочете и коригира първата редакция на третата глава, както и да изразим чувствата си на дълбока признателност към скъпия ни приятел д-р Жан Гуйар за любезността му да внесе необходимите корекции в останалата част от ръкописа ни.

Париж, май 1952 г.

ГЛАВА I СИМВОЛИКА НА „ЦЕНТЪРА“

Психология и история на религиите

Много несведущи завиждат на призванието на историка на религиите. Има ли по-благородно и обогатяващо занимание от това да общуваш с големите мистики на всички религии, да живееш сред символите и тайнствата, да четеш и да разбираш митовете на всички нации? Невежите си представят, че един историк на религиите плува като в свои води в тази материя, без значение дали става дума за гръцките или египетски митове, за автентичното послание на Буда или за таоистките тайнства, или дори за тайните ритуали на посвещение при древните общества. Навярно профаните имат известно основание да си представят историка на религиите като човек, силно увлечен от големите и истински проблеми, зает да разгадава най-величествените символи и най-сложните митове, както и най-възвишените сред огромната маса от факти, с които разполага. Нещата обаче стоят съвсем другояче. Всъщност мнозина от историците на религиите са толкова погълнати от собствената си специалност, че не знаят много повече за гръцките или египетски митове, за посланието на Буда, за таоистките или шамански техники от обикновения любител, който е съумял да си подбере интересуващите го четива. Повечето специалисти познават задълбочено само една нищожна част от огромната област, каквато е историята на религиите. За съжаление, даже този толкова скромен сектор най-често е разработван повърхностно, като се стига само до разчитане, издаване и превод на текстове, до посветени на хронологията и изучаването на влиянията есета, до историческа монография или опис на писмените и други паметници и т.н. Затворен в ограничения си по принуда предмет, историкът на религиите често има чувството, че е пожертвал онази красива духовна кариера, за която е мечтал на младини, заради професионалния дълг и честното си отношение към науката.

Прекомерната научна почтеност в тази насока обаче води неминуемо до отчуждаването на широката културна общественост от историците на религиите. Със съвсем малки изключения, трудовете им се четат от ограничен кръг техни колеги и възпитаници, но не и от широката публика, било защото съдържат прекалено много технически подробности, било защото са отегчителни; в крайна сметка, те не представляват никакъв духовен интерес. Като чуват непрекъснато да им се повтаря, както направи например сър Джеймс Фрейзър на двайсетина хиляди страници, че всичко, което е мислел, желаел или си

е въобразявал човекът от древните общества, че всички негови митове и ритуали, богове и религиозни изживявания са само чудовищен куп от глупости, жестокости и суеверия, за щастие преодолени от прогреса на човешкия разум, та като слушат постоянно все едно и също нещо, обикновените читатели се оставят накрая да бъдат убедени в тези твърдения и престават да се интересуват от обективното изучаване на историята на религиите. Поне част от тях обаче се опитва да задоволи законното си любопитство, като чете много лоши книги за тайните на Пирамидите, за чудесата на йогизма, за „големите разкрития“ или за Атлантида — накратко, интересува се от отвратителната литература на дилетантите, на неоспиритуалистите или на псевдоокултистите.

В известна степен ние, историците на религиите, сме отговорни за това положение на нещата. Ние пожелахме да представим на всяка цена една обективна история на религиите, без да си даваме винаги сметка, че онова, което назовавахме обективност отговаряше на начините на мислене на нашето време. В продължение на близо век се мъчехме да направим историята на религиите самостоятелна дисциплина, но не успяхме да го сторим; както е известно, тя продължава да бъде смесвана с антропологията, етнологията, социологията, религиозната психология и даже с ориенталистиката. В своя стремеж непременно да завоюва престижа на истинска „наука“, и историята на религиите преживя всички кризи, през които мина съвременният научен дух: историците на религиите последователно бяха позитивисти, емпирици, рационалисти или привърженици на историцизма, а някои от тях продължават да си бъдат такива. Още повече, че никоя от „модите“, които една след друга властваха над историята на религиите, никое от общите и систематични обяснения на религиозното явление, не са били дело на някой историк на религиите; всички те произхождат от изградени от видни лингвисти, антрополози, социолози или етнолози хипотези, които на свой ред стават всеприети, включително и от историците на религиите.

В наши дни нещата изглеждат така: значителен информационен напредък, постигнат с цената на стигаща до крайности специализация и даже с частично жертване на призванието ни (защото повечето историци на религиите станаха ориенталисти, класицисти, етнолози и т.н.); зависимост на разработваните методи от модерната историография или социология (като че ли историческото изучаване на някой ритуал или мит е равнозначно на изучаването на определена страна или на монографията за даден първобитен народ). Накратко, пренебрегнат бе съществения факт, че в израза „история на

религиите“ ударението не бива да пада върху думата история, а върху религия. Тъй като, ако историята — от историята на техническите науки до историята на човешката мисъл — може да бъде изучавана и разглеждана по различни начини, то той е един-единствен, когато става дума за религията, изискваща най-строго придържане към религиозните факти. Преди да се пише историята на нещо, то трябва да бъде добре разбрано в същината му и заради самото него. Това налага да се изтъкне тук значението на творчеството на професор Ван дер Люв, който стори толкова много за феноменологията на религията и чиито многобройни и блестящи публикации предизвикаха сред културната общественост нов жив интерес към историята на религиите въобще.

Същият интерес бе събуден, макар и по косвен начин, от разкритията на психоанализата и от психологията на душевните дълбини, на първо място чрез творчеството на професор Юнг. Действително, твърде скоро бе забелязано, че огромната област, обхващаща историята на религиите представлява неизчерпаема мина от елементи за сравнение с поведението на индивидуалната или колективна психика, поведение, изучавано от психолозите и психоаналитиците. За никого не е тайна, че използването от психолозите на подобни социорелигиозни документи не винаги е ставало със съгласието на историците на религиите. Ще разгледаме накратко възраженията за подобни, често прекалено смели съпоставяния. Веднага ще кажем обаче, че ако историците на религиите бяха подходили към своя обект на изучаване в една по-духовна перспектива, ако се бяха помъчили да проникнат по-дълбоко в древната религиозна символика, не биха се появили много от психологическите или психоаналитическите тълкования, които се струват извънредно повърхностни на специалистите. Психолозите намериха в нашите книги великолепни градивни елементи за своите трудове, но много рядко задълбочени обяснения; затова се видяха принудени да запълнят тази празнота и, като заместиха историците на религиите, изказаха обобщени, но често извънредно прибързани предположения.

С две думи, трудностите, които трябва да се преодолеят днес, са следните: а) от една страна, след като вече е направила своя избор в полза на престижа на една обективна, „научна“ историография, историята на религиите е длъжна да посрещне лице срещу лице и възраженията, които могат да се отправят към историцизма като такъв; б) от друга страна, тя е задължена също да отговори на

предизвикателството, отправено й от психологията изобщо и на първо място от психологията на човешките дълбини, която, започвайки да работи направо върху историческо-религиозните материали, предлага по-сполучливи, по-плодотворни или, във всеки случай, по-шумно огласени работни хипотези от тези, които обикновено предоставят историците на религиите.

За да станат тези трудности по-разбираеми за читателя, нека да се върнем към предмета на това проучване: символиката на „Центъра“. Един историк на религиите има правото да ни попита: какво означават за вас, господине, тези термини?, за какви символи става дума?, за кои народи и за кои култури? А историкът на религиите може дори да продължи и да каже: известно ви е, че времето на Тейлър, Манхард и Фрейзър е вече отминало, че днес вече никой няма правото да говори за митовете и ритуалите „въобще“, за единство на реакциите на първобитния човек спрямо Природата. Тези общи приказки са абстракции, подобно на онова, което се говори за „първобитния човек“ въобще. Конкретно е само религиозното явление, проявено в и чрез историята. А от простия факт, че се е проявило в историята следва, че то е ограничено, обусловено от нея. Какъв смисъл би могла следователно да има в историята на религиите формулировка от рода на ритуалното доближаване до безсмъртието? Трябва веднага да се уточни за какво безсмъртие става въпрос. Защото, a priori, не е сигурно, че целокупното човечество е стигнало спонтанно до интуицията или даже до желанието за безсмъртие. Вие, господине, говорите за „символиката на Центъра“. С какво право, щом сте историк на религиите? Може ли да обобщавате с такава лекота? По-скоро би трябвало да започнете да се питате: в коя култура и вследствие на какви исторически събития се е кристализирало религиозното понятие за „Центъра“ или това за безсмъртието? Как се вместват и се утвърждават тези понятия в органичната система на отделните култури? Как са се разпространили те и чрез кои народи? Едва след като дадете отговори на тези предварителни въпроси, можете да пристъпите към систематизирани обобщения, да говорите за ритуалите на безсмъртието или за символи на „Центъра“ изобщо. В противен случай, ще се занимавате с психология или философия, даже с теология, но не и с история на религиите.

Приемам всички тези възражения за правилни и, като историк на религиите, възнамерявам да се съобразявам с тях. Но не смятам, че те представляват някаква непреодолима пречка. Зная много добре, че си имаме работа с религиозни явления и, поради простия факт, че са

явления, тоест, че се проявяват, че ни се разкриват, подобно на медал те носят печата на историческия момент, в който са се породили. Не съществува „чист“ религиозен факт извън историята, извън времето. Най-благородното религиозно послание, най-универсалното от мистичните изживявания, най-общочовешкото поведение — като например страха от Божието наказание, ритуала, молитвата — стават своеобразни и се разграничават едно от друго, щом веднъж се проявят. Когато Божият Син се въплъти в човек и стана Христос, той трябваше да говори на арамейски; той не можеше да се държи другояче, освен като евреин от онова време, а не като някой йога, таоист или шаман. Колкото и универсално да бе, религиозното му послание все пак беше обусловено от миналото и от тогавашната история на еврейския народ. Ако Божият Син бе роден в Индия, устното му послание би трябвало да се съобрази със структурата на индийските езици и с историческата и праисторическата традиция на този конгломерат от народи.

Изразеното по-горе становище отразява целия умозрителен напредък на науката след Кант — който трябва да бъде смятан за предтеча на историцизма — до последните философи историцисти или екзистенциалисти. Човекът като историческо, конкретно, автентично същество се намира „в определена ситуация“. Истинското му съществуване се осъществява в историята, във времето, в неговото време, което не е това на баща му. То не е и времето на съвременниците му от някой друг континент или даже от друга страна. В такъв случай, защо говорим за поведението на човека въобще? Човекът въобще е само абстракция. Тази обобщеност съществува благодарение на недоразумение, дължащо се на несъвършенството на езика ни.

Не му е тук мястото да подхващаме философска критика на историцизма и на историцисткия екзистенциализъм. Това вече е сторено и то от автори много по-компетентни от нас. Само мимоходом ще отбележим, че историческото обуславяне на духовния живот на човека възобновява, на друго ниво и с други диалектически средства, малко поостарелите днес теории за географските, икономически, социални, дори физиологически обусловености. Общоприета истина е, че като чисто човешки, духовният факт задължително се определя от всичко, което спомага за изграждането на един човек, от анатомията и физиологията до езика, на който той говори. С други думи, духовният факт сам по себе си предполага целокупност на човешкото същество, тоест, както физиологическата му цялост, така и човека — член на дадено общество, с което е свързан икономически и т.н. Духовният

живот обаче не може да се изчерпи или да се вмести само в тези рамки.

Това, което отличава историка на религиите от обикновения историк е обстоятелството, че той борави с факти, които, макар да са исторически, разкриват поведение, излизащо в много отношения извън рамките на поведение на човешкото същество през различните исторически епохи. Ако е вярно, че човекът винаги се намира в „определено положение“, то не е непременно историческо, тоест обусловено единствено от историческия момент, в който се развива. Освен своето собствено историческо положение, целокупният човек познава и други такива; на него са му познати различни състояния на духа, като например мечтанието или бленуването, меланхолията или безразличието, естетическото блаженство или бягството от действителността и т.н. — и всички тези състояния не са „исторически“, въпреки че са също толкова автентични и важни за неговото съществуване, колкото и историческото му положение. Впрочем, човекът познава не един и два ритъма на времето, а не само историческото време, тоест онова, в което той живее — историческата съвременност. Достатъчно му е да послуша хубава музика, да се влюби или да се моли, за да излезе от историческото настояще и да възстанови вечното настояще на любовта и на религията. Стига му също да разгърне някой роман или да присъства на театрално представление, за да открие друг ритъм на времето — това, което би могло да се нарече съкратеното време — въпреки че въпросният ритъм не отговаря на този на неговото историческо време. Някои прекалено бързо заключиха, че автентичността на едно съществуване зависи единствено от осъзнаването на личната историчност. А това историческо осъзнаване всъщност играе доста скромна роля в човешкото съзнание, като в случая изобщо не става дума за зоните на несъзнателното, които също принадлежат на целокупното човешко същество. Колкото по-будно е едно съзнание, толкова повече то надхвърля собствената си историчност. Трябва само да си припомним мистиците и мъдреците от всички времена и, на първо място, тези от Ориента, за да се убедим, че нещата стоят точно така.

История и архетипове

Но да оставим настрана евентуалните възражения на историцизма и на историцисткия екзистенциализъм и да се върнем към нашия проблем, тоест към дилемите, стоящи пред историка на религиите. Както вече казахме, той прекалено често забравя, че си има работа с архаично и цялостно човешко поведение и че следователно ролята му не би трябвало да се ограничава до простото отбелязване на историческите прояви на това поведение; наложително е също той да навлезе по-дълбоко в неговите значения и разчленения. Да вземем само един пример: вече се знае, че има митове и символи, които са обиколили света, разпространени от някои видове култура, тоест, че тези митове и символи не са непринудени открития на човека от древността, а творения на съвсем определен културен комплекс, създаден и пренасян от различни човешки общества; тези творения са били разнесени много далеч от мястото на първоначалното им възникване и са били усвоени от народи и общества, които иначе не биха знаели нищо за тях.

Смятам, че като изучи колкото е възможно по-задълбочено отношенията между някои религиозни комплекси и форми на култура и като уточни етапите на разпространение на тези комплекси, етнологът има правото да бъде доволен от резултатите на проучванията си. Но нещата стоят съвсем иначе, когато става дума за историка на религиите: щом веднъж приеме и включи в работата си резултатите от проучванията на етнолозите, той трябва да си постави и други въпроси: защо и как този мит или онзи символ са били разпространени? Какво разкриват те? Защо някои детайли — дори и много важни — се губят при това разпространение, докато други винаги оцеляват? И накрая, какви потребности задоволяват въпросните митове и символи, за да получат подобно разпространение? Такива въпроси не бива да бъдат оставяни на грижите на психолозите, социолозите и философите, тъй като никой не е по-добре подготвен от историка на религиите, за да им даде подобаващия отговор.

Достатъчно е да си дадем труда да изучим основно проблема, за да установим, че разпространени или спонтанно открити, символите, митовете и ритуалите разкриват винаги едно положение-предел на човека, а не само една историческа ситуация; положение-предел означава онова състояние, което човекът открива, когато осъзнае мястото си във Вселената. С изясняването най-вече на тези положения-

граници историкът на религиите изпълнява задачата си и се включва в проучванията на психологията на човешките дълбини и даже на философията. Подобно изучаване не само че е възможно, но дори вече е започнало. Като привлече вниманието върху оцеляването на символите и митичните теми в психиката на съвременния човек, като показа, че стихийното преоткриване на архетиповете на архаичната символика е обикновено явление при всички хора, без разлика на расовата им принадлежност и на историческата среда, психологията на човешките дълбини освободи историка на религиите и от последните му съмнения и колебания. Малко по-нататък ще дадем няколко примера за стихийно преоткриване на архаична символика и ще видим с какво могат да бъдат полезни те на един историк на религиите.

Но даже и без тях вече ясно се очертават перспективите, които биха се разкрили пред историята на религиите, ако тя знаеше как да се възползва от собствените си разкрития и от тези на етнологията, на социологията и на психологията на човешките дълбини. Ако разглежда изучаването на човека не само като историческо същество, но и като жив символ, историята на религиите би могла да стане, ще ни извините за израза, една метапсихоанализа. Защото би довела до пробуждане и преосъзнаване на символите и на архаичните първообрази, били те живи или превърнали се във вкаменелости, в религиозните традиции на цялото човечество. Осмелихме се да използваме термина „метапсихоанализа“, защото става дума за по-духовна техника, подходяща по-скоро за теоретично изясняване на символите и архетиповете и позволяваща да се превърне в прозрачно и свързано това, което е „загатващо“, зашифровано или фрагментарно. Би могло да се говори също за ново „раждане на духа“; както Сократ според Théétète[10] (149 a и по-нататък, 161) е акуширал духа на мислите, без дори да подозира, че го прави, така и историята на религиите би могла да помогне за раждането на нов, по-истински и по-цялостен човек; защото чрез изучаването на религиозните традиции, съвременният човек не само би преоткрил едно свое архаично поведение, но би осъзнал и цялото духовно богатство, съдържащо се в подобно поведение.

Това ново „раждане на духа“, осъществено с помощта на религиозната символика би допринесло и за освобождаването на модерния човек от културния му провинциализъм и най-вече от историцисткия и екзистенциалистки релативизъм. Понеже, както ще видим по-нататък, човекът се противопоставя на историята даже тогава, когато се старае да я твори, даже когато твърди, че не е нищо

друго, освен „история“. И доколкото човекът изпреварва своя исторически момент и дава воля на желанието си да изживее отново архетиповете, той се проявява като цялостно, универсално същество. А доколкото се противопоставя на историята, съвременният човек преоткрива архетипните си виждания. Дори сънищата му, дори влеченията му към безгрижни веселия и оргии са заредени с духовно значение. Чрез простия факт, че открива в дълбините на съществото си космическите ритми — например, смяната на деня с нощта или на зимата с пролетта и лятото — той достига до по-пълно познание на своята съдба и на значението ѝ.

Все с помощта на историята на религиите съвременният човек би могъл да преоткрие символиката на тялото си, което е един антропокосмос. Достиженията в тази насока, благодарение на различните техники на въображението и по-специално на поетическите техники, са незначителни в сравнение с възможностите, които предлага историята на религиите. Всички тези данни са все още съхранени дори в съвременния човек; те трябва само да бъдат съживени и доведени до прага на съзнанието. Като преосъзнае собствената си антропокосмическа символика — която е само вариант на архаичната символика — нашият съвременник ще достигне до нова екзистенциална оценка за себе си, напълно непозната на екзистенциализма и на днешния историцизъм: това е неподправен и много важен начин на съществуване, който го брани от нихилизма и от историцисткия релативизъм, без обаче да го изважда от историята. Тъй като самата история би могла да открие някой ден истинския си смисъл: появата на славно и абсолютно човешко положение. Стига ни да си припомним преоценката на историческото съществуване, направена от юдео-християнството, за да си дадем сметка как и в каква посока историята може да стане „славна“ и даже „абсолютна“.

Не би трябвало очевидно да се твърди, че разумното изучаване на историята на религиите трябва или може да замени самия религиозен опит, а още по-малко опита на вярата. Но дори за едно християнско съзнание, раждането на умовете чрез архаичната символика ще бъде резултатно. Християнството е наследило много древна и сложна религиозна традиция, чиито структури са оцелели в лоното на Църквата, въпреки че духовните ценности и теологическата ориентация са вече променени. Във всеки случай, нищо от това, което се проявява чрез Космоса — за да говорим с християнски термини — не може да остави безразличен един вярващ.

Накрая, добре обмисленото и потвърдено с факти изучаване на

религиите ще хвърли нова светлина върху един почти недооценен досега факт, а именно, че съществува логика на символа, че поне някои групи символи са логично свързани помежду си;[11] накратко, че те могат да бъдат систематично формулирани и предадени с разумни термини. Тази вътрешна логика на символите поставя обаче на дневен ред проблем от голямо значение и с много сериозни последици: дали някои зони на несъзнателното, било то индивидуално или колективно, също са подвластни на logos-а или в случая става дума за прояви на транссъзнателното в човека? Този проблем не би могъл да бъде решен само чрез психологията на човешките дълбини, защото символиките, които я разгадават в преобладаващата си част, са съставени от разпилени фрагменти и от прояви на изпаднала в криза, ако не и в патологична регресия психика. За да се схванат истинските структури и функции на символите, трябва да се черпи от неизчерпаемия извор на историята на религиите. Но дори и при нея пак ни се налага да знаем какво и как да подбираме, защото документите, с които разполагаме, в много случаи носят следи на явен упадък, те са заблуждаващи или откровено посредствени. Ако желаем да постигнем адекватно разбиране на архаичната религиозна символика, трябва непременно да направим внимателен подбор, както постъпваме когато искаме да си съставим мнение за някоя чуждестранна литература: не вземаме наслуки първите десет или сто книги, които сме открили в най-близката обществена библиотека. Да се надяваме, че подобно на своите колеги, историците на литературите, и историците на религиите ще пристъпят някой ден към подреждане в йерархичен ред на документите си, като се съобразяват със стойността и състоянието им. Но и в тази област работите все още се намират в своя начален период.

Образът на света

Архаичните и традиционни общества схващат окръжаващия ги свят като микрокосмос. Отвъд границите на този затворен свят започва областта на непознатото, на неоформеното. От една страна съществува космосизираното пространство, което е обитавано и организирано, а от друга страна, извън това познато пространство, се простира неизвестната и страшна зона на демоните, ларвите, мъртвите, чужденците; накратко — хаосът, смъртта, нощта. Този образ на микрокосмоса-обитавания свят, обкръжен от пустинни райони, уподобявани на хаоса или на царството на мъртвите, е оцелял даже при такива силно развити цивилизации, като тези на Китай, Месопотамия или на Египет. Действително, в много текстове атакуващите националната територия неприятели са сравнени с ларви, демони или със силите на хаоса. Така например, неприятелите на Фараона са били смятани за „синове на разрухата, вълци, псета“ и т.н. Фараонът бил сравняван с бога Ре, който е победил дракона Апофис, докато неприятелите му са били отъждествявани с този митически дракон.[12] Поради факта, че нападат и така излагат на опасност равновесието и самия живот на града (или на коя да е друга обитавана и устроена територия), неприятелите са уподобявани на демоничните сили, понеже също като тях се мъчат да върнат този микрокосмос към хаотичното му състояние, тоест да го унищожат. Разрушаването на вече установен ред, заличаването на архаичен първообраз е било равнозначно на връщане към хаоса, към неясното, към неопределеното състояние, предшестващо космогонията. За отбелязване е, че същите образи се използват и в наши дни, когато трябва да се формулират опасностите, застрашаващи някой вид цивилизация: говори се именно за „хаоса“, за „безредието“, за „мрака“, в които ще потъне „нашият свят“. Очевидно, всички тези изрази означават рухването на установен ред, на един Космос, на една структура и повторно потапяне във флуидното, аморфно и, в крайна сметка, хаотично състояние.

Възприемането на неприятеля като демонично същество-същинско въплъщение на силите на злото, също е оцеляло до наши дни. Психоанализата на тези митични образи, които още населяват и вълнуват съвременния свят, ще ни покаже може би в каква степен прехвърляме върху „неприятелите“ собствените си разрушителни желания. Но този проблем е извън нашата компетентност. Ние се стремим само да изясним обстоятелството, че за целокупния древен

свят неприятелите, които заплашвали микрокосмоса, са били опасни не в качеството си на човешки същества (като такива), а защото въплъщавали враждебните и разрушителни сили. Напълно е възможно отбраната на населените места и на градовете да е започнала с магически средства, понеже отбранителните съоръжения — ровове, лабиринти, укрепления и т.н. — са били разположени така, че по-скоро да спрат нашествието на злите духове, отколкото атаката на човеците.[13] Даже в доста по-късната история, например през Средновековието, стените на градовете са били ритуално освещавани, за да служат като защита от Дявола, болестта и смъртта. Впрочем, архаичната символика изобщо не се затруднява да оприличи човешкия неприятел на Сатаната или Смъртта. В крайна сметка, резултатът от техните набези е все същия: разруха, разпадане на обществото, смърт.

Всеки микрокосмос, всяка населена област има това, което би могло да се нарече „Център“, тоест едно идеално свещено място. Точно там, в този Център се проявява изцяло свещеното, било като елементарни йерофании — както при „първобитните хора“ (например тотемните центрове, пещерите, където са погребвани чуринга и т.н.) — било под по-развитата форма на преките появления на божествата, какъвто е случаят при традиционните цивилизации. Но тази символика на Центъра не бива да се разглежда в нейните геометрически изяви, достъпни за западния научен разум. За всеки от тези микрокосмоси могат да съществуват няколко „центрове“. Малко по-нататък ще видим, че всички източни цивилизации — Месопотамия, Индия, Китай и т.н. — познават неограничен брой „Центрове“. Нещо повече, всеки от тези „Центрове“ е смятан и даже наричан буквално „Център на Света“. Тъй като става дума за свещено пространство, отредено с йерофания или ритуално изградено, а не за светско, хомогенно, геометрическо пространство, множествеността на „Центровете на Земята“ в рамките на един-единствен населен район, изобщо не затруднява вярващите.[14] Пред нас се разкрива свещена и митическа география, единствената, която е действително реална, а не някаква си светска, „обективна“ география, тъй да се каже абстрактна и несъществена, теоретична постройка на пространство и свят, където никой не живее и следователно е съвършено непозната.

В митичната география, свещеното пространство е идеалното реално пространство, понеже, както бе доказано наскоро[15], за древния свят митът е действителен, защото разказва за проявите на истинската реалност: свещеното. Точно в такова пространство човекът докосва пряко свещеното — било то материализирано чрез някои предмети

(чуринга, изображения на божеството и т.н.) или проявено в йерархокосмическите символи (Стълб на Света, Космическо Дърво и пр.). При културите, познаващи понятието за трите космически области — Небе, Земя, Ад — „центърът“ представлява точката на пресичането им. Точно тук е възможно да се получи прекъсване, смяна на нивото и същевременно — връзка между тези три области. Имаме основания да смятаме, че образът на трите космически нива е доста древен; той се среща, например, при пигмеите семанг на полуостров Малака. В центъра на света се издига огромна скала — Бату-Рибн, а под нея се намира Адът. Някога от Бату-Рибн извисявал снага към небето стволът на едно дърво.[16] Значи адът, центърът на земята и „вратата“ към небето се намирали на същата ос и точно чрез нея се осъществявал преходът от една космическа област в друга. Бихме се поколебали да повярваме в достоверността на тази космологическа теория, разпространена сред пигмеите семанг, ако нямахме основания да признаем, че наченките на въпросната теория датират още от предисторическата епоха.[17] Семангите казват, че някога стъблото на едно дърво свързвало върха на Космическата Планина — Центъра на Света — с Небето. В това твърдение е загатната една извънредно разпространена митическа тема: много отдавна връзките с Небето и отношенията с божеството били лесни и „естествени“; вследствие на допусната грешка в ритуала, тези връзки били прекъснати и боговете се оттеглили още по-високо в небесата. Затова сега единствено хората-лечители, шаманите, жреците и героите или господарите успяват да възстановят временно и само за собствено ползване връзките с Небето[18]. Митът за първоначалния рай, изгубен заради някаква грешка е извънредно важен, но въпреки че има известна връзка с нашия сюжет, не можем да си позволим да го разглеждаме сега.

Символика на „центъра“

И така, да се върнем към образа на трите космически области, свързани чрез ос в единен „Център“. Този архетипен образ се среща най-вече при източните цивилизации от епохата на палеолита. Светилищата в Нипур, Ларса и Сипар се наричали Дур-ан-ки, „връзка между небето и земята“. Вавилон е бил назоваван с множество имена, като например „Дом на основата на Небето и на Земята“, „връзка между Небето и Земята“. Но свързването на Земята с подчинените области се осъществявало винаги във Вавилон, понеже градът е бил изграден върху bâb-apsî, „Вратата на апсу“; с думата апсу древните назовавали водите на Хаоса преди Сътворението. Същата традиция откриваме и при евреите. Скалата на Йерусалим проникваща дълбоко в подземните води (tehôm). В Мишна е казано, че Храмът е изграден точно над tehôm (еврейския еквивалент на apsu). И също като във Вавилон, където била „вратата на апсу“, в скалата на йерусалимския Храм се намирала „устата на tehôm“. Подобни традиции се срещат и в индоевропейския свят. Така например, римският mandus означава пресечната точка между подземния и земния свят. Италийският храм бил зоната на пресичане на висшия (божествен), земния и подземен (пъклен) свят. (Виж „Митът за Вечното Завръщане“, в бълг. изд., стр. 23 и сл.).

За всеки източен град се смятало, че действително е разположен в центъра на света. Вавилон бил Bâb-ilâni, „врата на боговете“, защото точно там боговете слизали на земята. Столицата на съвършения китайски владетел се намирала до чудотворното „Изправено дърво“ — Kien mou, на мястото, където се пресичали трите космически зони: Небе, Земя и Ад. Бихме могли да посочим и безброй други примери. Всички тези градове, храмове или дворци, възприемани като Центрове на Света, са само умножени на воля копия на един архаичен образ: Космическата Планина, Дървото на Света или централния Стълб, който поддържа космическите нива.

Символът на Планина, Дърво или Стълб, разположени в Центъра на Света, е извънредно разпространен. Да си припомним планинския връх Меру от индийските предания, Хараберецаити на иранците, Химингбьорг на германците, „Планината на Страните“ от месопотамските предания, планината Табор в Палестина (която би могла да означава tabbûr, тоест „пъп“, omphalos), планината Геризим, пак в Палестина, която изрично е наречена „пъп на земята“, Голгота-

та, която за християните се намирала в центъра на света и т.н. (Виж Трактат, стр. 417 и сл.; Митът за Вечното Завръщане, стр. 20 и сл.). Поради факта, че територията, градът, храмът или царският дворец се намирали в „Центъра на Света“, тоест на върха на Космическата Планина, те били смятани за най-високото място на земята, единственото, което не е било залято от потопа. „Земята на Израил не е била наводнена от потопа“, гласи един равински текст. А според ислямските традиции и предания, най-високото място на земята е Кааба-та, защото „полярната звезда сочи, че тя се намира точно срещу центъра на Небето“ (виж текстовете в Митът за Вечното Завръщане, стр. 22). Имената на кулите и на свещените вавилонски храмове свидетелстват, че те са били отъждествявани с Космическата Планина, тоест с Центъра на Света: „Планина на Дома“, „Дом на Планината на всички земи“, „Планина на бурите“, „Връзка между Небето и Земята“ и т.н. Ziqqurat е била в точния смисъл на думата космическа планина, тоест символичен образ на Космоса: седемте етажа изобразявали седемте планетарни небеса; изкачвайки ги, жрецът достигал до върха на Вселената. Върху тази символика се крепи огромната конструкция на храма в Барабудур, който е изграден като изкуствена планина. Изкачването й е равнозначно на пътуване в състояние на екстаз до Центъра на Света; достигайки до най-високата тераса, богомолецът постига пълно скъсване с нивото на светското пространство и прониква в „чиста област“. В случая става дума за „ритуал на центъра“ (виж текстовете по този въпрос в Трактат, стр. 416 и сл.).

Върхът на Космическата Планина е не само най-високата точка на Земята, той е и пъпът на Земята, защото там е започнало сътворението. „Най-Светият създаде света като един ембрион“, гласи един равински текст. „Както ембрионът расте от пъпа, така и Господ е започнал да създава света от пъпа и оттам той се е разпространил във всички посоки“. „Светът е бил създаден, започвайки от Сион“, се казва в друг текст. Същата символика откриваме и в древна Индия: според Риг Веда, Вселената е била заченатa и е започнала да се разширява от една изходна централна точка (виж Трактат, стр. 418; Митът, стр. 26).

Подобно на космологията, създаването на човека също е станало на една централна точка, в центъра на Света. Според месопотамските предания, човекът е бил оформен на „пъпа на земята“, там, където се намира също Dur-an-ki, „връзката между Небето и Земята“. Ормузд създава първия човек — Гайомар в центъра на Света. Раят, където е бил сътворен от кал Адам, се намира, разбира се, в центъра на Космоса. Раят е бил „пъпа на Земята“ и, според едно сирийско

предание, е бил разположен „на планина, по-висока от всички останали“. В сирийската книга „Пещерата на съкровищата“ пише, че Адам е бил създаден в центъра на света, на същото място, където по-късно щял да се издига кръстът, на който е бил разпънат Христос. Идентични предания са се запазили през вековете в юдейството. Юдейският апокалипсис и midrash уточняват, че Адам е бил оформен в Йерусалим. Тъй като Адам е бил погребан на същото място, където е бил сътворен, тоест на Голгота, кръвта на Всевишния ще изкупи и него (виж Трактат, стр. 417 и сл.; Митът, стр. 22 и сл.).

Най-разпространеният вариант на символиката на Центъра е Космическото Дърво, което се намира в средата на Вселената и което, подобно на ос, поддържа трите Свята. Ведическата Индия, древният Китай, германската митология познават не по-зле от „първобитните“ религии, но под различни форми, това Космическо Дърво, чиито корени проникват надълбоко, чак до Ада, а клоните му докосват Небето. В централните и северноазиатските митологии, неговите седем или девет клона символизират седемте или деветте небесни нива, тоест седемте планетарни небета. Нямаме намерение да се разпростираме по-нашироко върху сложната и комплексна символика на Дървото на Света.[19] По-интересно за нас сега е да видим каква е ролята му в „ритуалите на центъра“. Изобщо може да се каже, че по-голямата част от свещените или ритуални дървета, които срещаме в историята на религиите, са само несъвършени копия на образцовия първообраз, какъвто е Дървото на Света. Тоест, смята се, че всички свещени дървета се намират в Центъра на Света и че всички ритуални дървета или стълбовете, които се освещават преди или по време на някоя религиозна церемония, сякаш са изхвърлени по магически начин в Центъра на Света. Ще се ограничим само до няколко примера.

Във ведическа Индия, жертвеният стълб (ущра) е направен от дърво, отъждествявано с Всемирното Дърво. Докато го поваля, извършващият жертвоприношението жрец се обръща към него със следните думи: „Не раздирай с върха си Небето, не наранявай с центъра си атмосферата…“ Очевидно, в случая става дума за самото Дърво на Света. От материала на това Дърво се прави жертвеният стълб, който така се превръща в своего рода космическа подпора: „Издигай се, о Повелителю на гората, на върха на земята!“, го приканва Rig Veda, III, 8,3. „С върха си ти поддържаш Небето, със средната си част изпълваш въздуха, с крака си затвърдяваш Земята“, провъзгласява Çatapatha Brâhmana, HI, 7, 1,4.

Поставянето и освещаването на жертвения стълб представлява

ритуал, посветен на Центъра. Отъждествен с Дървото на Света, стълбът на свой ред се превръща в ос, която свързва трите космически области. Връзката между Небето и Земята става възможна чрез него. А жрецът, който извършва жертвоприношението, се изкачва сам или със съпругата си на небето по този стълб, превърнат ритуално в самата Ос на Света. Като спуска стълба, жрецът се обръща към жена си и й казва: „Ела, да се качим на Небето!“ Тя му отговаря: „Да се качим“ (Çat. Br., V, 2,1,9). Тогава и двамата започват да се изкачват по стълбата. Достигнали до върха и докосвайки главуляка, жрецът се провиква: „Достигнахме Небето!“ (Taittirîya Samhitâ, Çat. Вг., и т.н.) Или пък, като се изкачва по стълбата той разперва ръце (като птица крилете си!) и, стигайки до върха, извиква: „Достигнах Небето, боговете: станах безсмъртен!“ (Taittirîya Samhitâ, 1,7,9,) „Наистина, гласи Tattirîya Samhitâ (VI, 6, 4, 2), жертвоприносителят си прави стълба и мост, за да достигне по тях небесния свят.“

Стълбата или мостът между Земята и Небето били възможни, защото се издигали в Центъра на Света. Точно както стълбата, която Иаков видял в съня си и която стигала до небесата. „И видя сън: ето, стълба изправена на земята, а върхът й стига до небето, и Ангели Божии се качват и слизат по нея“ (Битие, гл. 28, 12 и сл.). В индийския ритуал също се намеква за безсмъртието, което се постига чрез изкачване до Небето. Както ще видим малко по-нататък, много други ритуали, свързани с Центъра, са равнозначни на спечелване на безсмъртието.

Отъждествяването на ритуалното дърво с Космическото Дърво е още по-прозрачно при шаманизма в Централна и Северна Азия. Изкачването на подобно дърво от татарския шаман символизира издигането му на небето. Наистина, широките разклонения на дървото са оформени като седем или девет седла и, като достига до тях, шаманът заявява уверено, че се качва на небето. Той описва на присъстващите на ритуала всичко, което е видял на всяко от преминатите от него небесни нива. На шестото небе боготвори луната, на седмото — небето, слънцето. Накрая, на деветото ниво, той пада на колене пред Бай Улген, Висшето Същество, и му предлага душата на жертвения кон.[20]

Шаманското дърво е само копие на Дървото на Света, което се издига в средата на Вселената и на чийто връх се намира върховният Бог или оприличеният на слънце бог. Седемте или деветте вдлъбнатини-седла на шаманското дърво символизират седемте или деветте клона на Космическото Дърво, тоест седемте или деветте

небета. Впрочем, шаманът се чувства взаимообвързан с това Дърво на Света чрез други мистически връзки. Смята се, че в посветителните си сънища бъдещият шаман се приближава до Космическото Дърво и получава от ръката на самия Бог три клона от това Дърво, които впоследствие ще му служат за изработката на цилиндричната част на барабаните му.[21] Известна е изключително важната роля, отредена на барабана при сеансите на шаманите — те достигат до екстаза си най-вече с негова помощ. А ако си припомним и факта, че за направата му е бил използван материал от самото Дърво на Света, лесно ще схванем цялата символика и религиозна стойност на звуците на този инструмент: биейки го, шаманът постепенно изпада в екстаз и се чувства като метнат до Дървото на Света.[22] В случая става дума за мистично пътуване до „Центъра“, а сетне и до най-високото Небе. Така, било като се катери по обредната бреза до седемте или деветте седловидни вдлъбнатини между клоните й, било като бие барабана си, шаманът предприема пътуването си до Небето. Но той не може да постигне такова прекъсване на космическите нива, което да му позволи да се изкачи или да лети в екстаз през Небесата, защото се смята, че се намира в самия Център на света; а ние вече видяхме, че единствено в един такъв Център е възможно да се постигне връзка между Земята, Небето и Ада.[23]

Символика на възнесението

Доста вероятно е, поне що се отнася до централноазиатските и сибирските религии, тази символика на Центъра да е била повлияна от индо-иранските, та дори и от месопотамските космологически схеми. Между другото, значението на числото 7 изглежда потвърждава това предположение. Важното в случая обаче е да се прави разлика между заемката от космологическа теория, изградена въз основа на символиката на Центъра — каквото би било например схващането за 7 небесни нива — и самата същина на символиката на центъра. Вече установихме, че тя е извънредно древна, че е позната дори на пигмеите от полуостров Малака. И даже да съществуват известни подозрения относно далечно индийско влияние върху тези пигмеи-семанги, пак би трябвало да се обясни символиката на Центъра по праисторическите паметници (Космически Планини, четирите реки, Дървото и спиралата и т.н.). Нещо повече: доказано е, че символиката на космическата ос е била разпространена сред архаичните култури (Urkulturen от школата на Гребнер-Шмид) и на първо място сред арктическите и северноамериканските народи: централният стълб на всяко от жилищата им е бил отъждествяван с Космическата Ос. Приношенията, предназначени за небесните божества, се оставяли в основата на стълба, тъй като се смятало, че само по тази ос те могат да се издигнат на небето.[24] Когато формата на жилището се променила и колибата била заменена с юрта (като например при пастирите-скотовъдци в Централна Азия), горният отвор, през който излиза димът, започнал да изпълнява митическо-религиозната функция на централния стълб. Сега при жертвоприношенията в юртата се внася дърво, чийто връх се подава през този отвор. Със седемте си клона това „свещено“ дърво символизира седемте небесни сфери. Така, от една страна домът е приравнен с Вселената и, от друга страна се приема, че той е разположен в Центъра на Света, тъй като отворът му за дима гледа точно към полярната звезда.

Малко по-нататък ще се върнем отново към въпроса за символичното отъждествяване на жилището с „Центъра на Света“, понеже то отразява една от най-показателните страни от поведението на древния религиозен човек. Засега ще се спрем само на свързаните с изкачването (възнасянето) ритуали, изпълнявани в даден „център“. Вече установихме, че татарският или сибирски шаман се катери по едно дърво и че жертвоприносителят от епохата на Ведите се изкачва

по стълба. Макар и толкова отдалечени във времето и пространството, и двата ритуала преследват една и съща цел: възнасянето на Небето. В много митове се говори за дърво, лиана, въже, паяжина, или за стълба, които свързват Земята с Небето и с чиято помощ някои привилегировани същества сякаш наистина се изкачват на небето. На тези митове отговарят, разбира се, различни ритуали, като например изкачването на дървото или на стълбата съответно от шамана или от ведическия жертвоприносител. На обредната стълба също е отредена важна роля. Ще подкрепим твърдението си само с няколко примера: Полиенус (Stratagematon, VII, 22) ни говори за Косингас, жрец-цар на няколко тракийски народа, който заплашвал поданиците си, че ще ги напусне като се изкачи по дървена стълба до богинята Хера; това доказва, че подобна ритуална стълба наистина е съществувала и че се е смятало, че изкачвайки се по нея, жрецът-цар действително може да отиде на Небето. Възнасянето на небесата чрез обредно изкачване на стълба навярно е било част от орфическо посвещаване. Във всеки случай, то присъства със сигурност в митрическото посвещаване. В мистериите, разигравани в чест на персийския бог Митра, обредната подвижна стълба (climax) имала 7 стъпала, като всяко от тях било изработено от различен метал. Според антихристиянския полемист Целзий (Ориген, Contra Celsum, VI, 22), първото стъпало било от олово и отговаряло на „небето“ на планетата Сатурн, второто — от калай (Венера), третото — от бронз (Юпитер), четвъртото — от желязо (Меркурий), петото — от „монетна сплав“ (Марс), шестото — от сребро (луната), седмото — от злато (слънцето). Осмото стъпало, твърди Целзий, представлява сферата на неподвижните звезди.[25] Смятало се, че като се изкачвал по тази ритуална стълба, посветеният наистина минавал през седемте небета и така се въздигал чак до Небесните висини. Същото се отнася и за издигането му до последното небе, след като минел през седемте етажа на вавилонската ziqqurat или през различните космически области, прехвърляйки се със стълба от тераса на тераса в храма Барабудур, който сам представлявал, както вече казахме, Космическа Планина и един imago mundi.

От само себе си се разбира, че стълбата при митрическото посвещение е била Ос на Света и че се е намирала в Центъра на Вселената; в противен случай не би било възможно да се постигне прекъсване на нивата. Знае се, че „посвещение“ означавало смърт и възкресение на новопосветения или, в друг контекст, слизане в Ада, последвано от възнесение на Небето. Смъртта — била тя посвещаваща или не — представлява идеалния пример за прекъсване на нивото. Ето

защо тя била символизирана с изкачване и много погребални ритуали включвали подвижни или неподвижни стълби. Душата на умрелия се катерела по пътеките на планина, по клоните на дърво или по лиана, чак докато стигнела до небесата. Това схващане се среща почти навсякъде по света, от древния Египет до Австралия. Обичайният израз на асирийски за глагола „умирам“ е „закачвам се за планината“. Египетският глагол mуny, „закачвам се“ също е обикновен евфемизъм за „умирам“. Според митичните индийски предания Йама, първият умрял човек, се изкатерил на планината и пребродил „високите клисури“, за да покаже „пътя на много хора“; така е казано в Риг Веда (X, 14,1). Пътят на мъртвите в урало-алтайските народни поверия се вие нагоре по планините; кара-киргизкият герой Болот, както и Кезар, легендарен цар на Монголите, като своего рода проверка в посвещението проникват в отвъдния свят през разположена на планински връх пещера; слизането на шамана в Ада също става през пещера. В погребалните си текстове египтяните са съхранили израза asket pet (asket=стъпало), за да посочат, че Ре разполага с истинска стълба, която свързва Земята с Небето. „За мен е поставена стълбата, за да виждам боговете“, се казва в Книгата на мъртвите. „Боговете му правят стълба, за да може той, служейки си с нея, да се изкачи на Небето“, четем пак в Книгата на мъртвите. В много гробници от времето на древните или средни царства са открити амулети, изобразяващи подвижна стълба (maqet) или стълбище. Впрочем, обичаят да се използва погребална стълба е оцелял до наши дни: много примитивни азиатски народи, като например лолосите, каренците и др., издигат на гробовете ритуални стълби, които да служат на мъртвите, за да се изкачат на Небесата.[26]

Както видяхме, стълбата е носител на извънредно богата и същевременно идеално взаимообвързана символика: тя изобразява пластично прекъсването на дадено ниво и така прави възможен прехода от един начин на съществуване към друг; или, ако погледнем нещата в космологически план, тя прави възможна връзката между Небе, Земя и Ад. Ето защо стълбата и изкачването играят съществена роля както при свързаните с посвещението ритуали и митове, така и при погребалните обреди, без изобщо да споменаваме ритуалите при възкачването на престола на царете или на жреците или пък при сватбените обреди. Впрочем, знае се, че символиката на изкачването и на стъпалата се среща доста често в психоаналитичната литература, което означава, че в случая става дума за архаична изява на човешката психика, а не за „историческо“ творение, за нововъведение, свързано с

определен исторически момент (като например древния Египет или ведическа Индия и т.н.). Тук ще се задоволим с един-единствен пример за спонтанно преоткриване на тази първична символика.[27]

Жюлиен Грийн отбелязва на 4 април 1933 г. в своя Дневник: „Във всичките ми книги мисълта за страха или за каквото и да било друго малко по-силно душевно вълнение изглежда неизменно свързана по необясним начин със стълба. Забелязах го едва вчера, докато преглеждах написаните от мен романи… (Следва изброяване на творбите.) Питам се как съм могъл толкова често да повтарям влиянието й върху мен, без изобщо да го забележа. Когато бях дете, все сънувах, че някой ме преследва по една стълба. Като малка, майка ми е изпитвала същите страхове; може би и аз нося следа от тях…“

Сега знаем защо мисълта на френския писател за страха е била свързана точно с образа на стълбата и защо всички драматични събития, описани в творчеството му — любов, смърт, престъпление — стават на стълба. Изкачването или възнасянето символизират пътя към абсолютната действителност; и в съзнанието на несведущия приближаването, достъпът до нея предизвиква двойнствено чувство на страх и радост, на привличане и отблъскване и т.н. Мислите за освещаване, смърт, любов и избавление се съдържат в символиката на стълбата. Действително, всеки от тези начини на съществуване представлява скъсване със състоянието на невежество, тоест с онтологичното човешко ниво: чрез любовта, смъртта, светостта, метафизическото познание, човекът преминава, както е казано в Brihâdaranyaka Upanisad, от „нереалното в действителността“.

Не бива обаче да се забравя, че стълбата символизира всички тези неща, защото се смята, че тя се издига в „център“, защото прави възможна връзката между различните нива на съществото и, накрая, защото е само конкретна формула на мистическата стълба, на лианата или на паяжината, на Космическото Дърво или на Всемирния Стълб, свързващи трите космически зони.

Строеж на „Център“

Видяхме, че не само се е смятало, че храмовете се намират в „Центъра на Света“, но че и всяко място, където свещеното се е вместявало в светското пространство, е било възприемано като „център“. И свещените пространства можели да бъдат построени. Но строежът им представлявал своего рода космогония, сътворение на света; това било смятано за нещо напълно естествено, понеже, както вече казахме, светът бил създаден от ембрион, от един център. Така например, строежът на ведическия олтар на огъня възпроизвеждал сътворението на света, а самият олтар бил микрокосмос, един imago mundi. Водата, с която се размесва глината, се казва в Çatapatha Brâhmana (I, 9, 2, 29; VI, 5, 1 и сл. и т.н.), е първичната Вода; служещата за основа на олтара глина е Земята; страничните стени представляват Атмосферата и т.н. (Би трябвало може би да се добави, че постройката включва и строежа на космическото Време, но тук нямаме възможност да засягаме и този въпрос; виж Le Mythe de l’Éternel retour (Митът за Вечното Завръщане), стр. 92 и сл.)

Затова смятаме, че е безполезно да продължаваме да задълбаваме все в тази насока: историята на религиите познава множество ритуални постройки на „Център“. Ще отбележим само едно нещо, което ни се струва значимо: колкото повече древните свещени места, храмове или олтари (жертвеници) губят от своята религиозна сила на въздействие, толкова по-често се откриват и прилагат други геомантически, архитектурни или иконографски формули, които, в края на краищата, представляват същата символика на „Центъра“, макар понякога това да става по доста любопитен начин. Ще посочим само един пример: строежа и функцията на мандала.[28] Този термин означава „кръг“; в тибетските предания той е ту „център“, ту „това, което окръжава“. Всъщност, мандала представлява поредица от кръгове, били те концентрични или не, изписани в квадрат; в тази диаграма, изрисувана на земята с цветни конци или с оцветен оризов прах, заемат място различните божества от тантрическия пантеон. Така, мандала е един imago mundi и, в същото време, символичен пантеон. За новака, посвещението означава между другото да проникне във всяка от зоните и да достигне до различните нива на мандала. Ритуалът на проникването може да бъде смятан за еквивалент на добре познатата ни ритуална процесия около някой храм (pradakshina) или на постепенното издигане, от тераса на тераса, до „чистите земи“,

намиращи се на най-високото място в храма. От друга страна, въвеждането на новопосветения в мандала може да бъде отъждествено с посвещението чрез проникване в лабиринт; впрочем, някои мандала приличат досущ на лабиринт. Затова би могло да се приеме, че подобно на лабиринта, мандала има поне двойна функция. От една страна, навлизането в изрисувана на земята мандала е равнозначно на посвещение, а от друга страна мандала „защитава“ новопосветения от всички вредни за него външни сили и същевременно му помага да се съсредоточи, да намери своя собствен „център“.

Но който и да е индийски храм, гледан отгоре или като архитектурен план, всъщност представлява мандала. Който и да е индийски храм е, подобно на мандала, микрокосмос и същевременно пантеон. Защо тогава трябва да се строи мандала? Кому е нужен един нов „Център на Света“? Просто защото на някои набожни хора, изпитващи нужда от по-неоспоримо и по-дълбоко религиозно преживяване, традиционният ритуал се струвал прекалено остарял и отживял времето си: строежът на олтар на огъня или изкачването на терасите на храм вече не им позволявали да преоткриват своя „Център“. За разлика от древните хора или на тези от епохата на Ведите, тантрическият човек изпитвал нужда от лично изживяване, за да съживи в съзнанието си някои първични символи. Впрочем, това е и причината, поради която дадени тантрически школи са се отказали от външната мандала и са прибегнали до вътрешни, духовни мандала. Те могат да бъдат два вида: 1) чисто мисловна постройка, играеща ролята на „опора“ на медитацията, или 2) идентификация на мандала в собственото тяло. В първия случай, като прониква мислено във вътрешността на мандала, йогата достига до пълна концентрация и същевременно си създава „защита“ от всякакви разсейвания и изкушения. Мандала „концентрира“: тя предпазва от разпиляване на мислите, от разсейване. Идентификацията на мандала в собственото тяло издава желанието да се отъждестви неговата мистична физиология с микрокосмос. Едно по-подробно изложение върху проникването чрез техниките на йога във вътрешността на това, което би могло да се нарече собственото „мистично тяло“, би ни отвело твърде далеч. Засега ни стига да кажем, че последователното съживяване на чакрите, на тези „колела“ (кръгове), смятани за пресечни точки на космическия и мисловен живот, се приравнява с посвещаващото проникване във вътрешността на мандала. Събуждането на Кундалини е равнозначно на прекъсване на онтологичното ниво, тоест на пълното и съзнателно осъществяване на

символиката на „Центъра“.

Както току-що установихме, мандала може да бъде едновременно или последователно както опора на конкретен ритуал или на духовна концентрация, така и на техника на мистична физиология. Тази многозначност, тази способност да се проявява в най-разнообразни, макар и свеждащи се до еднородност планове, е една от характерните черти на символиката на Центъра въобще. А това е лесно разбираемо, защото всяко човешко същество се стреми дори и несъзнателно към Центъра и към своя собствен Център, който му разкрива цялостната действителност, „сакралността“. Дълбоко вкорененото в човека желание да се намира в самата сърцевина на реалното, в Центъра на Света, там, където се осъществява връзката с Небето, обяснява и прекомерното използване на „Центровете на Света“. По-горе видяхме, че човешкото жилище е било отъждествявано с Вселената, а огнището или отвора, през който да излиза димът — с Центъра на Света. Така че както всички домове, така и храмовете, дворците, градовете се намирали на една-единствена и обща точка — Центъра на Вселената.

Но не съществува ли тук някакво противоречие? Цяла поредица от митове, символи и ритуали единодушно подчертава колко трудно може да се проникне в даден център; а от друга страна, една не по-малобройна група от митове и ритуали установява, че този Център е достъпен. Така например, поклонението на Светите места е нещо трудно постижимо, но което и да било посещение в черква се смята за поклонение. От една страна, Космическото дърво е недостъпно, но от друга страна, то може да бъде открито във всяка юрта. Пътят, който води до „Центъра“ е осеян с препятствия и, въпреки това, всеки град, храм, всяко жилище се намира в Центъра на Вселената. Преживените от Одисей страдания и „изпитания“ са невероятни и все пак което и да е завръщане у дома е „равностойно“ на връщането на героя в родната Итака.

Всичко гореизложено изглежда доказва, че човекът може да живее само в свещено пространство, в „Центъра“. За отбелязване е, че една група предания потвърждава желанието на човека да се озовава без усилие в Центъра на Света, докато друга група набляга на трудността и следователно на заслугата му, че е успял да проникне в него. В случая ние не се интересуваме от произхода и историята на всяко от тези предания. Фактът, че първото от тях — онова, което допуска в самия дом на човека да се изгради „Център“, тоест за лесницата, с която се достига до него — се открива почти навсякъде по света, ни кара да го смятаме за най-многозначителното. То ни

позволява да установим известно човешко състояние, което бихме могли да наречем носталгия по рая. Под този израз разбираме желанието на човека да се намира винаги и без усилие в Центъра на Света, в сърцевината на действителността и, в близък план, да надмине човешкото в себе си и да си възвърне божественото състояние или, както би казал християнинът: състоянието преди грехопадението.[29]

Не бихме искали да завършим това изложение, без да припомним един европейски мит, който, макар да не се отнася пряко до символиката и ритуалите на Центъра, спомага за включването им в още по-мащабна символика. Става въпрос за една подробност от легендата за Парсифал и за Краля-грешник.[30] Да си припомним странната болест, която приковавала на леглото стария крал, пазителя на тайната на Граал. Впрочем, страдал не само той; всичко около него се разпадало, рушели се и дворецът, и кулите, и градините, птиците вече не се размножавали, овощните дървета не давали плод, изворите пресъхвали. Много лечители се били опитали да изцерят Краля-грешник, но без никакъв резултат. Ден и нощ в двореца идвали рицари и всеки от тях питал първо за здравето на краля. Един-единствен рицар — беден, неизвестен, дори малко чудноват, си позволил да пристъпи установения церемониал и да не прояви изискващата се от него вежливост. Наричал се Парсифал. Без да се съобразява с придворните порядки, той се насочил право към краля и, като се приближил до него, го запитал без заобикалки: „Къде е Граал?“ В същия миг всичко се преобразило: кралят се надигнал от постелята си, реките и чешмите отново потекли, растителността избуяла, замъкът се възстановил като по чудо и засиял с предишния си блясък. Трите думи, изречени от Парсифал, били достатъчни, за да възродят цялата Природа. Но точно тези думи представлявали централния въпрос, единственият, който засягал не само краля-грешник, но и целокупния Космос: къде се намирало истинското реално, свещеното, Центърът на живота и изворът на безсмъртието? Къде се намирал Свещеният Граал? Никой преди Парсифал не бил и помислил да постави този централен въпрос и светът загивал заради това метафизическо и религиозно безразличие, заради тази липса на въображение и на желание да се познае действителното.

Тази малка подробност от толкова внушителния европейски мит ни разкрива поне една непозната страна от символиката на Центъра: не само съществува тясна взаимна обвързаност между всемирния живот и спасението на човека, но е достатъчно да си поставим централния въпрос, тоест Въпроса с главно „в“, за да започне космическият живот

непрекъснато да се възражда. Защото често смъртта — както изглежда показва този митически откъс — е само резултат от безразличието ни към безсмъртието.

ГЛАВА II ИНДИЙСКИ СИМВОЛИКИ НА ВРЕМЕТО И НА ВЕЧНОСТТА

Функция на митовете

Преди да бъдат „индийски“, индийските митове са си просто „митове“, тоест те са част от отделна категория духовни творения на древното човечество; следователно, те могат да бъдат сравнявани с която и да било друга група традиционни митове. По наше мнение, преди да представим индийската митология на Времето е важно да припомним накратко близките отношения, съществуващи между Мита като такъв, като оригинална форма на проявление на ума и духа на човека, и Времето. Както е прието да се смята днес, един мит разказва за събития, станали in principio, тоест „в началото“, в един първичен и извън времето момент, в промеждутък от свещеното време. Това митологично или свещено време е качествено различно от светското, от непрекъснатото и необратимо времетраене, в което се вписва нашето всекидневие и несвещено съществуване. Когато се разказва един мит, по някакъв начин сякаш отново се актуализира онова свещено време, през което са се развили споменатите в повествованието събития. (Тази е впрочем и причината, поради която в традиционните общества митовете не могат да се разказват кога да е и как да е: това може да става само през свещените сезони (дни), сред гъстите храсталаци и нощем или пък около огъня преди или след ритуалите и т.н.). Накратко, прието е да се смята, че митът се развива, ако ни позволите да се изразим така, в безвременно време, в един продължаващ до безкрая момент, както впрочем някои мистици и философи си представят вечността.

Тази констатация е важна, понеже от нея следва изводът, че разказването на митовете не е без последици както за повествователя, така и за слушателите му. С простия факт, че се разказва даден мит, светското време, поне символично, престава да съществува, то е премахнато, отменено: разказвач и слушатели се озовават в едно свещено и митично време. В друг наш труд[31] се опитахме да докажем, че унищожаването на светското време чрез имитацията на примерните модели и реактуализацията на митичните събития е специфичен белег на всяко традиционно общество и че дори само този белег е достатъчен, за да отличи древния свят от съвременните общества. Традиционните общества са се мъчели, съзнателно и нарочно, да унищожат времето, да изтрият миналото и да възродят Времето чрез поредица от ритуали, които по някакъв начин осъвременяват космогонията. Не е нужно да навлизаме тук в подробности, които биха

ни отдалечили прекалено много от разглежданата тема. Ще се задоволим само да припомним, че един мит изтръгва човека от неговото, индивидуалното, хронологичното, „историческото“ време и го прехвърля, поне символично, в Голямото Време, в един парадоксален момент, който не може да бъде измерен, защото няма продължителност. А това означава, че митът всъщност представлява скъсване с Времето и с окръжаващия свят; той отваря душите и сърцата на хората към Голямото, свещеното Време.

Чрез простия факт, че слуша мит, човекът забравя светското си състояние или, както е прието да се казва днес, своето „историческо положение“. Не е абсолютно необходимо някой човек да е част от дадена историческа цивилизация, за да може да се каже за него, че се намира в „историческо положение“. И хранещият се с насекоми и корени австралиец е също в „историческо положение“, тоест в такова състояние, което е с добре очертани граници, изразено е от някаква идеология и е подкрепено от някакъв вид социална и икономическа организация; в дадения случай е твърде вероятно съществуването на нашия австралиец да представлява вариант на историческото състояние на човека от палеолита. Това е така, защото изразът „историческо положение“ не съдържа непременно в себе си „историята“ в най-широкия смисъл на този термин: той включва само човешкото състояние като такова, тоест състояние, подчинено на някаква система на поведение. Впрочем, изглежда че като слушат един мит, както австралиецът, така и принадлежащият към много по-развита цивилизация индивид, например китаец, индус или фермер от някоя европейска страна, по някакъв начин забравят собственото си състояние и се пренасят в друг свят, във Вселена, която вече няма нищо общо с тяхното жалко, дребнаво ежедневие.

Тук му е мястото да припомним, че за всеки от тези индивиди — както за австралиеца, така и за китаеца, за индуса и за европейския селянин — митовете са истински, защото са свещени, защото в тях се говори за свещени Същества и събития. Следователно, като разказва или като слуша мит, човекът установява отново контакт със свещеното и с действителността, а правейки това, надхвърля светското си, „историческо“ състояние. С други думи, той се издига над временното си състояние и тъпото задоволство, превърнали се в неизменна участ на всяко човешко същество поради простия факт, че това същество е „невежо“, тоест човекът се отъждествява и отъждествява Реалното със своето лично положение и състояние. Защото невежеството на първо място е лъжовно отъждествяване на Реалното с това, което всеки от

нас изглежда, че е или изглежда, че притежава. Политикът вярва, че политическата мощ е единствената и истинска реалност, милионерът е убеден, че само богатството е реално, докато ученият мисли същото нещо за своите изследвания, за книгите и лабораториите си и т.н. Идентична тенденция се наблюдава и при по-нецивилизованите народи, при „първобитните хора“ и „диваците“. С тази разлика, че при тях митовете са още живи и следователно им пречат да се отъждествяват напълно и постоянно с недействителността. Периодичното разказване на митовете разбива стените, издигнати от илюзиите на светското, невежественото съществуване. Митът осъвременява отново и отново Голямото Време и по този начин поставя онези, които го слушат на една свръхчовешка и свръхисторическа плоскост, която, между другото, им позволява да се доближат до Действителност, недостижима на плоскостта на индивидуалното светско съществуване.

Индийски митове за времето

Някои индийски митове илюстрират по особено сполучлив начин главната си функция, а именно да „разрушават“ индивидуалното и историческото време и да осъвременяват Голямото митично Време. Ще дадем един прочут пример, почерпен от Brahmavaivarta Purâna, който бе резюмиран и коментиран от покойния Хайнрих Цимер в книгата му Myths and Symbols in Indian Art and Civilization.[32] Заслугата на този текст е, че въвежда отведнъж Голямото Време като инструмент на познание, а оттам и на избавление от веригите на Майа.

След победата си над дракона Вритра, Индра решава да възстанови и да разкраси седалището на боговете. Вишвакарман, божественият строител, успява след година упорит труд да изгради великолепен дворец. Но Индра е недоволен, той иска да уголеми още повече постройката, да я направи толкова величествена, че да няма равна на себе си в целия свят. Изтощен до крайност от непосилната работа, Вишвакарман се оплаква на Брахма, Бога създател. Той обещава да му помогне и се застъпва за него пред Вишну, Върховното Същество, на когото самият Брахма е само обикновен служител. Вишну поема задължението да върне Индра към действителността.

Един хубав ден, пред разположилия се в двореца си Индра се явява дрипав малчуган. Самият Вишну приел този образ, за да унижи Царя на Боговете. Без да му разкрива веднага самоличността си, той го нарича „дете мое“ и започва да му говори за безбройните Индра, населявали до този момент неизброимите вселени. „Животът и царстването на един Индра — му казва той, — продължават 71 еона (един цикъл, един mahâyuga, обхваща 12 000 божествени години, тоест 4 320 000 години); един ден и една нощ на Брахма са равни на 28 съществувания на Индра. Но животът на един Брахма, измерен в дните и нощите на Брахма, трае само 108 години. След един Брахма идва друг; докато единият си ляга, другият става. Никой не би могъл да ги изброи. Безчет са тези Брахма, а да не говорим за Индра!…

Но кой ще изчисли броя на Вселените, щом като всяка от тях си има свои Брахма и Индра? Отвъд най-отдалечената обозрима точка, отвъд всяко въображаемо пространство безспирно възникват и изчезват Вселени. Като леки кораби, те плават по чистите и бездънни води, които образуват тялото на Вишну. Всеки миг от всяка негова пора се ражда по една Вселена. Би ли ви хрумнало да ги броите, въпреки високото си самомнение? Как мислите, ще можете ли да

изчислите броя на боговете на всички тези Вселени — настоящи и минали?…“

Докато младежът говорел, в голямата зала на двореца навлязло шествие от мравки. Подредени в широка цели два метра колона, те важно крачели по пода, като на парад. Момъкът ги забелязал, замълчал почудено, сетне избухнал в смях. „Защо се смееш?“, запитал го Индра. „Видях мравките, о Индра, и дългото им парадно шествие. Всяка от тях някога е била един Индра. Също като вас, благодарение на своето благочестие, всяка от тях в миналото е била въздигната в ранг на Цар на Боговете. Но сега, след многобройни преселения, те до една са се превърнали отново в мравки. Тази мравешка армия е съставена от бивши Индра…“

След това откровение, Индра разбира колко безполезни са тщеславието и амбициите му. Затова извиква превъзходния архитект Вишвакарман, възнаграждава го царски и завинаги се отказва да разширява и въздига по-нависоко двореца на боговете.

Замисълът на този мит е повече от прозрачен. Самото изумително припомняне на неизброимите Вселени, появяващи се от тялото на Вишну и изчезващи в небитието е достатъчно, за да пробуди Индра, тоест да го накара да надхвърли ограничения и стриктно обусловен хоризонт на своето „положение“ на Цар на Боговете. Бихме се изкушили да добавим дори: на „историческото си положение“; тъй като се оказва, че Индра е Великият вожд-воин на боговете в определен исторически момент, на даден етап от величавата космическа драма. Той чува от устата на самия Вишну една истинска история: неподправения разказ за вечното създаване и разрушаване на световете, на чийто фон неговата собствена съдба, безчетните му героични подвизи, достигащи кулминационната си точка с победата му над демона Вритра, действително изглеждат като „измислени приказки“, тоест като събития без възвишено значение. Но когато чува истинската история, той прозира кое е Голямото Време: онова митично време, което е същинския първоизточник на всяко същество и на всяко космическо събитие. Тъкмо защото може да надскочи своето исторически обусловено „положение“ и успява да разкъса измамното було, спуснато пред очите му от светското време, тоест от неговата собствена „история“, Индра е изцерен от горделивостта и невежеството си; или, казано на езика на християните, той е „спасен“. И тази изкупителна функция на мита упражнява своето въздействие не само върху Индра, но и върху всеки човек, който слуша историята на преживелиците му. Да се надскочи светското и да се преоткрие

Голямото митично време е все едно да се получи откровение за върховната действителност. А тя е строго метафизическа и само митовете и символите могат да осигурят достъп до нея.

Този мит има и продължение, на което ще се върнем по-нататък. Засега ще се задоволим с уточнението, че схващането за цикличното и безкрайно Време, представено по толкова вълнуващ начин от Вишну, е всъщност паниндийското схващане за космическите цикли. Вярването в периодическото сътворение и унищожение на Вселената се открива още в Atharva Veda (X, 8, 39–40). Впрочем, тя принадлежи на Weltanschauung на всички древни общества.

Учението за „yugas“

Индия е разработила обаче учение за космическите цикли, като е увеличила до все по-ужасяващи размери броя на периодичните сътворения и унищожения на Вселената. Измерителната единица за най-малкия цикъл е yuga — ера, период. Всяка yuga е предшествана и последвана от „зора“ и „залез“, които свързват „ерите“ помежду им. Един пълен цикъл, mahâyuga, се състои от четири „ери“ с различно времетраене, като най-продължителната от тях се появява в началото на цикъла, а най-кратката — в края му. Имената на тези yuga са заимствани от названията на „успешните хвърляния“ при играта на зарове. Така например Krta yuga (от глагола kr, „върша“, „завършвам“) означава „завършена ера“, тоест печелившото хвърляне при въпросната игра, когато на пода пада зарът с четири точки. Това е така, защото според индийската традиция числото четири символизира цялостта, пълнотата и съвършенството. Krta yuga е съвършения период и затова е наричан също satya yuga, тоест „реалната“, истинската, автентичната, съвършената ера. От всяка гледна точка, това е златния, щастливия период, през който царстват справедливостта, сполуката, охолството. Докато трае krta yuga, моралният ред във Вселената, dharma, се съблюдава строго и напълно. Нещо повече, той се спазва от всички същества съвсем естествено, без никаква принуда, защото през krta yuga, по някакъв начин, dharma се отъждествява с човешкото съществуване. Съвършеният човек от krta yuga е въплъщение на космическата норма, а следователно и на моралния закон. Съществуването му е идеално, първообразно. В други предания, извън Индия, тази златна ера е приравнена с първичната, райската епоха.

Следващата ера, tretâ yuga, „триадата“, наречена така заради зара с три точки, който излиза на пода, бележи вече известна регресия. Човеците следват само три четвърти от dharma. Трудът, страданието и смъртта сега съставляват зестрата им. Човекът не приема повече като нещо естествено изпълнението на дълга си, а трябва да се научи да го прави. Присъщите на четирите касти начини на живот започват да се променят. С настъпването на dvâpara yuga („ерата“, белязана с „две“), на земята оцелява само половината от dharma. Пороците и нещастията се множат, човешкият живот става все по-кратък. При kali yuga, „лошата ера“, е останало вече само една четвърт от dharma. Терминът kali означава зара с една точка и следователно онзи, комуто се падне, губи играта (впрочем, той е олицетворение и на злия дух); kali

означава също „разпра, раздор“ и изобщо — най-лошото от група същества или предмети. При kali yuga човекът и обществото достигат до крайната точка на разпадане. Според Visnu Purâna (IV, 24), синдромът на kali yuga се разпознава по факта, че през тази епоха единствено собствеността определя социалното положение на човека в обществото, богатството се превръща в основната добродетел, връзките между съпрузите се крепят само на страстта и сластолюбието, неискреността и лъжата стават единственото условие за успех в живота, сексът — единственото средство за получаване на наслада, а външната, показната религиозност, основаваща се само върху спазването на ритуалите, замества истинската духовност. От няколко хилядолетия ние живеем, разбира се, в kali yuga.

С цифрите 4, 3, 2 и 1 се отбелязва едновременно съкращаващото се времетраене на всяка yuga и прогресивното намаляване на оставащата dharma, на което впрочем отговаря и съкръщаването на продължителността на човешкия живот, придружено, както вече видяхме, с нарастващо разпускане на нравите и с непрекъснат спад на интелигентността. Впрочем, една от индийските школи, Панкаратра, свързва теорията за циклите с учение за „упадъка на познанието“ (jñâna bramça).

Относителната продължителност на тези четири yuga може да бъде изчислена по различни начини: всичко зависи от това как се определя времетраенето на годините, тоест дали става дума за обикновени, човешки години или за „божествени“ лета, всяко от които обхваща 360 наши години. Ще се задоволим с няколко примера. Според някои източници (Manu, 1,69 и сл.; Mahâbhârata, III, 12, 826), krta yuga трае 4 000 години, плюс 400 години „зора“ и още толкова — „залез“; сетне следват tretâ yuga, състояща се от 3 000 години, dvâpara — от 2 000 и kali yuga — от 1 000 години (плюс съответните „зори“ и „залези“, разбира се). Следователно, един пълен цикъл, mahâyuga, обхваща 12 000 години. Преходът от една yuga към друга става по време на „залез“, бележещ осезаемо декресчендо в развитието дори по време на дадената yuga, като всяка от тях приключва с етап на мрак. Колкото повече се приближава краят на цикъла, тоест на четвъртата и последна yuga, „мракът“ става все по-непрогледен. Впрочем, последната yuga, тази, в която се намираме понастоящем, се смята за идеалната „ера на мрака“, защото, според една игра на думи, тя е била свързана с богинята Кали, тоест „черната“. Кали е едно от многобройните имена на Великата богиня, на Чакти, съпругата на бог Шива. Ето защо предците ни не са пропуснали да свържат името на

Великата богиня със санскритския термин kala, означаващ „време“: така, Кали е била не само „Черната“, но и олицетворение на Времето.[33] Каквото и да се мисли и казва за тази етимология, съпоставянето между kâla, „Времето“, богинята Кали и kali yuga е позволено от структурна гледна точка: Времето е „черно“, защото е ирационално, жестоко, безмилостно, а подобно на всички останали Велики богини, Кали е господарка на Времето, на съдбите, които самата тя кове и осъществява.

Един пълен цикъл, mahâyuga, завършва с pralaya, „разпад“, който се повтаря по радикален начин (mahâpralaya, „Голямото разпадане“) на края на хилядния цикъл. Тъй като по-късните умозрения са преувеличили и възпроизвели до безкрайност първичния ритъм: „сътворение-разрушение-сътворение“, представяйки измерителната единица yuga във все по-широки цикли. Дванайсетте хиляди години на една mahâyuga са били смятани за „божествени“, а понеже всяка от тях е продължавала 360 години, това прави общо 4 320 000 години за един-единствен космически цикъл. Хиляда подобни mahâyuga образуват една kalpa („форма“), а 14 kalpa — една manvantâra. (Нарича се така, защото се предполага, че всяка manvantâra се ръководи от един Ману, митичният Праотец-Цар.) Една kalpa е равна на един ден от живота на Брахма, а друга kalpa — на една нощ. Сто от тези „години“ на Брахма, или 311 000 милиарда човешки години, съставляват живота на бога. Но даже подобна значителна продължителност на живота на Брахма не може да изчерпи Времето, защото боговете не са вечни и космическите сътворения и разрушения следват ad infinitum.

Според нас, онова, което трябва да се запомни от тази лавина от цифри е именно цикличният характер на космическото време. Всъщност, ние се сблъскваме с безкрайно повторение на едно и също явление (сътворение-разрушение-ново сътворение), чиито първи признаци се проявяват във всяка yuga („зора“ и „залез“), но се изявяват напълно в една mahâyuga. Така, животът на Брама обхваща 2 500 000 от тези mahâyuga, като всяка от тях преминава през все същите етапи (krta, tretâ, dvâpara, kali) и завършва с pralaya, с ragnarök, („окончателното“ разрушение, в смисъла на пълното разпадане на космическото Яйце, което става на края на всяка kalpa при mahâpralaya. Тук се налага да уточним, че mahâpralaya включва упадъка на всички „форми“ и на всички начини на съществуване в първоначалната индиферентна prakrli. В митичен план, вече не съществува нищо извън първичния Океан, на чиято повърхност спи Вишну, Великият Бог).

Освен метафизическото обезценяване на човешкия живот като история[34] — което предизвиква, пропорционално и поради самия факт на своята продължителност, ерозия на всички форми, изчерпвайки тяхната онтологическа субстанция — и освен мита за съвършенството на началата, всемирно предание, което откриваме и тук (мит за загубения малко по малко рай, поради простия факт, че се превръща в действителност, че приема определена форма и че има времетраене), това, което заслужава да задържи вниманието ни в тази вакханалия от цифри е вечното повторение на основния ритъм на Космоса: периодичността в неговите разрушения и нови сътворения. От този цикъл без начало и без край, който е космическата изява на mâyâ, човекът може да се измъкне само чрез акт на духовна свобода (защото всички индийски сотериологически[35] решения се свеждат всъщност до предварителното освобождаване от космическата илюзия и до духовната свобода).

Двете големи друговерства — будизмът и джанаизмът, приемат в общи линии същото общоиндийско учение за цикличното време и го сравняват с колело с дванайсет спици (този образ е използван още във ведическите текстове; виж Alharva Veda, X, 8, 4, Rig Veda, 1, 164, 115 и т.н.). Будизмът възприема kalpa като измерителна единица на космическите цикли (pâli: kappa), разделена на променлив брой от така наречените в текстовете „неизчислими“ (asamkhyeya; pâli asankheyya). Източниците pâli говорят по принцип за четири asankheyya и за сто хиляди kappa (виж например Jâlaka, I, стр. 2). В литературата на индийската будистка школа mahâyân[36] броят на „неизчислимите“ варира между 3, 7 и 33, в зависимост от това как е протекъл животът на Бодисатва в различните Космоси. В будистката традиция прогресивният упадък на човека е отразен с непрекъснато намаляване на продължителността на живота му. Така, според Dighanikâya, II, 2–7, по времето на Випаси, първия Буда, който се е явил преди 91 kappa, продължителността на човешкия живот е била 80 000 години, при Сикхи, втория Буда (преди 31 kappa) — 70 000 години и т.н. Когато се появява Гаутама, седмия Буда, на човека вече е отредено да живее само 100 години, тоест продължителността на земния му път е сведена до крайния си предел. (Ще открием същия мотив в иранските откровения.) И все пак, както за будизма, така и за целокупните индийски умозрения, времето е безгранично; и Бодисатва ще се превъплъщава, за да донася добрата вест за спасението на всички същества, in aeternum. Единствената разкриваща се пред човека възможност да излезе от времето си, да разкъса железния обръч на

съществуванията си, е да сложи край на състоянието, в което се намира и да постигне Нирвана. Впрочем, и „неизчислими“-те, и безбройните еони изпълняват своята сотериологическа функция: достатъчно е само човек да ги обгърне с мисълта си, за да бъде обзет от истински ужас и бързо-бързо да „схване“, че милиарди пъти трябва да подхваща все същото, постепенно стопяващо се съществуване и да изтърпява все същите безкрайни мъки, а това безспорно засилва желанието му за бягство от действителността, тоест, подтиква го да превъзмогне окончателно състоянието си на „съществуващ“.

Космическо Време и История

Да поспрем за миг и да разясним точно този пункт: представата за безпределното Време, за безкрайния цикъл на сътворения и разрушения на Вселените и, в крайна сметка, на мита за вечното завръщане, възприет като „инструмент за познание“ и средство за освобождение. Погледнато в перспективата на Голямото Време, всяко съществуване изглежда нетрайно, стопяващо се, илюзорно. Разгледани на фона на големите космически ритми, тоест на всички mahâyuga, kalpa, manvantâra, не само човешкото съществуване и самата история — с безбройните й империи, династии, революции и контрареволюции — се оказват мимолетни и някак недействителни, но дори и Вселената сякаш става нереална, защото, както вече казахме, Вселените се раждат постоянно от неизброимите пори по тялото на Вишну и изчезват бързо като въздушен мехур, който се пука на повърхността на водата. Съществуването във Времето е онтологически несъществуване, недействителност. В този смисъл трябва да се схваща и твърдението на индийския идеализъм, и на първо място на Веданта, че светът е илюзорен, че е лишен от реалност; а той е лишен от реалност, понеже продължителността му е ограничена, понеже в перспективата на вечното завръщане, тя представлява непродължителност. Така например, дървената маса, която стои пред нас е недействителна, не защото не съществува в прекия смисъл на термина или е някаква илюзия, измама на сетивата ни; тъй като тя не е илюзия: точно в този момент тя наистина е пред нас — но тази маса е илюзорна, защото няма повече да съществува след десет хиляди или след сто хиляди години. Историческият свят, обществата и мъчително изградените цивилизации, благодарение на усилията на хиляди поколения, всичко това е илюзорно, тъй като на фона на космическите ритми, историческият свят трае само един миг. Извличайки логични заключения от урока на безкрайното Време и на Вечното Завръщане, последователите на Веда, на Буда, на йога, рси, садху и т.н., се отказват от света и търсят абсолютната Действителност; понеже единствено познанието на Абсолютното им помага да се отърсят от илюзията, да разкъсат булото на Майа.

Но отричането от света не е единственото заключение, което един индиец има правото да извлече от откриването на безкрайното циклично Време. Днес все по-добре започва да се разбира, че Индия е познавала не само отрицанието и пълния отказ от света. Изхождайки и

в този случай от догмата за основната, присъща на Космоса недействителност, индийската духовна мисъл е разработила също път, който не води непременно към аскетизма и отказването от света. Такъв е например пътят, проповядван от Кришна в Bhagavad-Gîtâ[37]: phalatrsnavairâgya, тоест „отказване от плодовете на действията си“, от ползата, която човек може да извлече от действията си, но не и отказ от самото действие. Точно това е пътят, хвърлящ нова светлина върху продължението на разказания по-горе мит за Вишну и Индра.

Смазан от разкритията на Вишну, Индра се отказва от призванието си на бог-воин и се оттегля в планините, за да заживее там като пълен аскет. С други думи, той се готви да направи единственото според него логично заключение от прозрението си за цялата нереалност и суета на съществуващия свят. Така Индра се оказва в положението на принц Сидхарта, веднага след като той напуска двореца и съпругите си в Капилавасту и се отдава на мъчителните си самобичувания. Тук бихме могли да се запитаме дали един Цар на Боговете, един съпруг има правото да прави подобни заключения от разкритие, чийто характер е чисто метафизически и дали отричането от светския живот и аскетизмът му не подлагат на опасност равновесието на света? И наистина, не след дълго, в отчаянието си, че е била изоставена, жена му, царица Шачи, отива при Брахаспати, техен жрец-съветник и го моли да й помогне. Улавяйки я за ръка, Брахаспати я завежда при Индра и дълго му говори не само за достойнствата на съзерцателния живот, но и за значението на действеността, за живота, който добива смисъл и разкрива пълната си същност именно на този свят. По този начин Индра получава втори урок-откровение: той разбира, че всеки трябва да следва собствения си път и своето призвание, тоест да изпълни в крайна сметка дълга си. Но тъй като призванието и дългът му повеляват да продължи да си бъде Индра, той си възвръща самоличността и подновява героичните си подвизи, но вече без излишна гордост и глупаво самодоволство, защото е разбрал цялата суета на всяко „положение“, та било то и на един Цар на Боговете…

Това продължение на мита възстановява равновесието: важно е не да се отказваш от историческото си положение, като се стремиш напразно да достигнеш всемирното Същество, а да пазиш постоянно в паметта си перспективите на Голямото Време и същевременно да продължаваш да изпълняваш дълга си в историческото, в твоето собствено време. Точно в такъв смисъл е и урокът даден от Кришна на Арджуна в Bhagavad-Gîtâ. В Индия, както впрочем и навсякъде

другаде в древния свят, това отваряне към Голямото Време чрез периодичното разказване на митове, позволява безкрайното продължаване на известен ред, едновременно метафизически, етически и социален, ред, който изобщо не подтиква към боготворене на Историята; понеже, погледнат в перспективата на Голямото време, който и да било фрагмент от историческото време отведнъж се превръща в илюзорен.

Както току-що видяхме, като разпръсва илюзиите, изтъкани от второстепенните ритми на Времето, тоест от историческото време, митът за цикличното и безпределно Време ни разкрива както мимолетността и, в последна сметка, онтологическата нереалност на Вселената, така и пътя за нашето освобождение. От гореказаното следва, че човек може да се спаси от връзките на Майа или чрез съзерцанието, отказвайки се от света и практикувайки аскетизма и съответните мистически техники, или чрез действието, като продължава да живее в своя свят, но вече без да се възползва „от плодовете на действията си“ (phalatrsnavairâgya). Както в единия, така и в другия случай, важното е да не се вярва единствено на реалността на формите, които се раждат и изчезват безследно във Времето: не бива никога да се забравя, че тези форми са „истински“ само по отношение на самите себе си, но че в онтологически план, те са напълно лишени от субстанция. Както казахме по-горе, Времето може да се превърне в такова средство за познание, че да ни е достатъчно само да погледнем даден предмет или някое същество в перспективата на космическото Време, за да си дадем веднага сметка за тяхната недействителност. Гносеологическата и сотериологическа функция на подобна промяна на перспективата, получена чрез отварянето към основните ритми на времето, е великолепно осветлена от някои митове, свързани с Майа-та на Вишну.

Ето един от тези митове в неговия съвременен и популярен вариант, разказан от Шри Рамакришна.[38] Благодарение на безкрайно суровия живот, който водел, един прочут аскет, на име Нарада, си спечелил благоволението на Вишну. Богът му се явил и обещал да изпълни всяко негово желание. „Покажи ми магическата сила на твоята Майа“, му поискал Нарада. Вишну се съгласил и го подканил със знак да го последва. След като вървели известно време по пуст и ожарен от слънцето път, те ожаднели и Вишну го помолил да отиде още стотина метра по-далеч, откъдето се виждало едно селце и да му донесе оттам малко вода. Нарада се затичал в оказаната посока и почукал на първата срещната врата. Отворила му много красива

девойка. Аскетът дълго я съзерцавал и забравил защо е дошъл. Влязъл в къщата и родителите на девойката го посрещнали с цялото уважение, дължимо на един светец. Изтекло доста време. Накрая Нарада се оженил за девойката и познал както радостите на брака, така и тежестите на селяшкия живот. Изтекли дванайсет години: Нарада имал вече три деца и след смъртта на тъста си станал собственик на фермата му. Но през дванадесетата година от идването му в този дом поройни дъждове наводнили района. През една нощ стадата му се издавили, къщата рухнала. Поддържайки с една ръка жена си, Нарада стискал в другата двете си деца, а най-малкото бил качил на раменете си. Натоварен така, той трудно си проправял път през водната стихия. В един миг се подхлъзнал, детенцето се изхлузило от гърба му и паднало във водата. Нарада пуснал другите си две деца и се помъчил да го намери, но вече било много късно: порой го бил отнесъл надалеч. Докато търсел отчаяно най-малкото, водите погълнали другите му рожби, а не след дълго и жена му. В един момент и самият Нарада паднал, загубил съзнание и буйният поток го понесъл като сух дънер. Когато дошъл на себе си, изхвърлен на една скала, той си спомнил за преживяното и горко се разридал. Но изведнъж чул познат глас: „Дете мое, къде е водата, която трябваше да ми донесеш? Чакам те повече от половин час!“ Нарада се огледал и вместо поройните води, които били унищожили всичко, видял само пустите, блеснали под слънцето полета. „Разбра ли сега тайната на моята майа?“, запитал го богът.

Очевидно Нарада не е могъл да потвърди, че е разбрал всичко; но поне научил нещо съществено: вече знаел, че космическата Майа на Вишну се проявява чрез Времето.

„Теророът на времето“

Митът за цикличното Време, тоест за космическите цикли, които се повтарят до безкрая, не е някакво нововъведение на индийското умозрение. Както посочихме в друг наш труд[39], традиционните общества (чиито изображения и представи за Времето са много трудно разбираеми именно поради факта, че са изразени със символи и ритуали) си представят временното съществуване на човека не само като повторение ad infinitum на някои първообрази и на примерни жестове, но и като вечно възобновление. И наистина, символично и ритуално, светът е периодически пресътворяван. Поне веднъж годишно се повтаря космогонията, а космогоническият мит служи също за модел на многобройни действия, като например бракосъчетанието или изцеленията.

Какъв е смисълът на всички тези митове и ритуали? Да докажат, че светът се ражда, разпада, загива и отново се ражда с много бързо темпо. Хаосът и космогоническият акт, който слага край на хаоса чрез ново сътворение, са периодически осъвременявани. Годината, или онова, което се схваща под този термин, е равнозначна на сътворението, на времетраенето и на погибелта на един свят, на един Космос. Макар че е било затвърдено от гледката на редуващите се смърт и възкресение на растителността, твърде е вероятно това схващане за периодическото сътворение да не е рожба на земеделските общества. То е изразено още в митовете на предземеделските общества и затова е напълно възможно да е изградено въз основа на лунните цикли. Луната действително отмерва най-точно различните периоди и именно отнасящите се до нея термини са послужили първи за определяне на мярката на времето. Лунните ритми неизменно отбелязват „сътворение“ (новолунието), последвано от растеж (пълнолунието), от спад и накрая „смърт“ (трите нощи на безлуние). Най-вероятно, точно образът на това вечно раждане и смърт на луната е помогнал в съзнанието на първите хора да изкристализира усещането за периодичността на Живота и Смъртта и, впоследствие, за създаването на мита за периодичното сътворение и унищожение на света. Произходът и структурата на най-древните митове за потопа определено са свързани с луната. След всеки потоп, някой митичен Праотец слага началото на ново човечество. Впрочем, най-често този Праотец е изобразяван като лунно животно. (В етнологията така са наричани животните, в чието съществуване се забелязва известно

редуване и, на първо място, периодични появи и изчезвания.)

Следователно, за „първобитния“ човек, Времето е циклично, светът периодически е сътворяван и унищожаван и лунната символика за „раждане-смърт-ново раждане“ се открива в множество митове и ритуали. Въз основа на това наследство, от памтивека е било разработено и паниндийското учение за земните ери и за космическите цикли. Естествено, индийската мисъл е променила чувствително първообразите на вечното раждане, смърт и лунно възкресение. Що се отнася до астрономическия аспект на yuga, той навярно е бил повлиян от космологическите и астрологически умозрения на вавилонците. Тук обаче няма да се спираме върху евентуалните исторически влияния на Месопотамия върху Индия. За нас сега е важно да изясним следния факт: увеличавайки все по-дръзко продължителността и броя на космическите цикли, индиецът несъмнено е преследвал сотериологическа цел. Изглежда, че ужасен от безбройните раждания и нови появи на Вселените, придружени от също толкова неизброими човешки раждания и прераждания, подчинени на закона за кармата, индиецът се е видял принуден да търси изход от това космическо колело и от тези безкрайни преселения. Ученията и мистическите техники, целящи избавлението на човека от болката и от пъкления цикъл „живот-смърт-ново раждане“ си присвояват митичните образи на космическите цикли, разширяват ги и ги използват за своите прозелитични цели — привличане на все нови и нови привърженици. За индийците от пост-ведическата епоха, тоест за тези, които са открили „страданието от съществуването“, вечното завръщане е равнозначно на безкрайния цикъл на преселения, подчинен на кармата. Нашият свят, илюзорен и преходен, света на sâmsara, на болката и невежеството, е този, който се развива под знака на Времето. Избавлението от земния свят и постигането на Спасението са равни на освобождаване от космическото Време.

Индийска символика на унищожение на Времето

На санскритски, терминът kâla е използван както в смисъла на периоди от време, на безкрайни продължителности, така и на даден момент — какъвто впрочем е и случая с европейските езици (например „What time is now?“) В най-древните текстове се подчертава временния характер на всички вселени и на всички възможни съществувания: „Времето породи всичко, което е било и което ще бъде“ (Atharva Veda, XIX, 54, 3). В Упанишадите, Брахманът — Космическия Дух, Абсолютното Същество се схваща като трансцендентен, тоест излизащ извън пределите на опита, съзнанието и познанието на Времето, но заедно с това и като източник и основа на всичко, което се проявява във Времето: „Господар на това, което е било и което ще бъде, той е едновременно днес и утре“ (Kena Up. IV, 13). А когато се появява като космически бог пред Арджуна, Кришна заявява: „Аз съм Времето, което с напредването си унищожава света“ (Bhagavad-Gîtâ, XI, 32).

Както е известно, Упанишадите различават два вида Брахман, Всемирното Същество: „тленен и нетленен, смъртен и безсмъртен, неподвижен (sthita) и подвижен и т.н.“ (Brhadâranyaka-Upanisad, II, 3, 1). Което означава, че както Вселената в своите изявени и неизявени аспекти, както и Духът в обусловените си и необусловени начини на проявяване почиват върху Единственото, така и Брахманът съвместява всички противоположности и двуполюсността. Впрочем, като уточнява тази двуполюсност на Всемирното Същество на фона на Времето, Maitri Upanisad (VII, 11,8) различава „двете форми“ (dve rape) на Брахман (тоест аспектите на „двете естества“ (dvaitibhâva) на една-единствена същност (lad ekam) като „Време и Безвремие“ (kâlaç-câkalaç-ca). С други думи, Времето и Вечността са двата аспекта на все същия Принцип: при Брахман nunc fluens и nunc stans съвпадат. Maitri Upanisad допълва: „Това, което предшества Слънцето е Безвремие (akâla) и е неделимо (akala); но това, което започва със Слънцето е Времето, което има части (sakala) и неговата форма е Годината…“

Изразът „това, което предшества Слънцето“ би могъл да се разтълкува в космологически план като период, отнасящ се до епохата преди Сътворението, тъй като в интервалите между mahâyuga или kalpa през Големите Космически Нощи, понятия като продължителност, времетраене изобщо не съществуват — но той се

използва най-вече в метафизически и сотериологически план, тоест изразът определя необикновеното положение на този, който получава озарението, който става jivanmukla, човек, „освободен в живота“ и, благодарение на този факт, изпреварва даже Времето, тоест не участва повече във времетраенето. В Chândogya-Upanisad (III, 11) действително се твърди, че за Мъдреца, за озарения човек, Слънцето е неподвижно. Но след като веднъж се е издигнало до зенита си, то (Слънцето) няма повече нито да изгрява, нито да залязва. Ще си стои само в Центъра (ekala eva madhyhe sthâlâ). Което се потвърждава и от следния стих: „Никога там (тоест в трансцеденталния свят на brahman) то не е залязвало, никога не е изгрявало…“ Не изгрява и не залязва; веднъж завинаги (sakrl) то е на небето за този, който познава учението на brahman.

В случая, разбира се, става дума за сетивен образ на трансцендентността: в зенита, тоест на върха на небесния свод, в „Центъра на Света“, там, където са възможни прекъсванията на нивата и връзката между трите космически зони, Слънцето (=Времето) остава неподвижно за „този, който знае“; по странен начин nunc fluens се превръща в nunc stans. Озарението, прозрението позволяват да се осъществи чудото на излаза от Времето. Във ведическите текстове и в Упанишадите невероятният миг на озарение е сравнен със светкавицата. Брахман се схваща отведнъж, като проблясък на светкавица (Kena Up., IV, 4, 4). „В светкавицата е Истината“ (Kausitaki Up., IV, 2. Известно е, че същият образ: светкавица-духовно озарение се среща в гръцката метафизика и в християнската мистика).

Да се поспрем за малко на този митически образ: зенита, който е едновременно Върхът на Света и същинският „Център“, безкрайно малката точка, през която минава Космическата Ос (Axis Mundi). В предишната глава изтъкнахме значението на тази символика за древната мисъл. Един „Център“ представлява идеална точка, принадлежаща не на светското, геометрическото, а на свещеното пространство, в което може да се осъществи връзката с Небето или Ада; с други думи, един „център“ е идеалното място за прекъсване на нивата, точката, при която осезаемият свят може да бъде трансцендентиран, да стане недостъпен за сетивата. Но след като се трансцендентира Вселената, тоест сътворения свят, значи се трансцендентира и времето, продължителността и се постига стазиса, вечното безвременно настояще.

Взаимообвързаността между акта на трансцендентиране на пространството и този на трансцендентиране на потока на времето е

много добре изяснена в един мит, свързан с рождеството на Буда. В Majjhima-Nikâya (III, стр. 123) се разказва, че „веднага след раждането си, Бодхисатва стъпил направо на земята и, като се обърнал на север, направил седем крачки под прикритието на бял слънчобран. Огледал целия район около себе си и рекъл с бичия си глас: «Аз съм най-високия на света, аз съм най-добрия на света, аз съм най-стария на света; това е последното ми раждане; отсега нататък за мен няма да има ново съществуване.»“ Този митичен елемент от рождеството на Буда е подхванат отново, с известни изменения, в по-късната литература на Никайа-Агама, на Винайа и в биографиите на Буда.[40] Sapta padâni, седемте крачки, с които Буда стига до върха на света са били изобразени дори в будисткото изкуство и иконография. Символиката на „Седемте Крачки“ е доста прозрачна.[41] Изразът „аз съм най-високия на света“ (aggo’ham asmi lokassa) означава космическата трансцендентност на Буда. Действително, той е достигнал „върха на света“ (lokkagge), преминавайки през седемте космически етажа, които отговарят, както е известно, на седемте планетарни небета. Но с това свое действие той преминава също и през времето, тъй като в индийската космогония точката, от която е започнало сътворението е върха, а следователно и „най-старото“ място. Ето защо Буда се провиква: „Аз съм най-стария на Света“ (jettho’ham asmi lokassa). Понеже, като достига до космическия връх, Буда става съвременник на началото на света. По магически начин той е премахнал времето и сътворението и се е озовал във временен миг, предшестващ космогонията. Невъзвратимостта на космическото време, ужасен закон за всички живеещи в илюзорния свят, не важи за Буда. За него времето е обратимо и дори може да бъде опознато чрез изпреварването му: тъй като Буда знае всичко не само за миналото, но и за бъдещето. За нас е важно да отбележим, че Буда е способен както да премахне, да унищожи времето, така и да премине през него в обратна посока (patiloman, skr, pratiloman, „срещу косъма“), а това ще бъде валидно и за будистките монаси и за йогите, които преди да постигнат Нирвана или своята samâdhi, пристъпват към „връщане назад“, което им позволява да опознаят предишните си съществувания.

„Счупеното яйце“

Освен този образ на трансцендентно прекосяване на пространството и времето чрез преминаване през седемте космически нива, което изхвърля Буда в „Центъра“ на света и същевременно го реинтегрира в безвременния момент, предшестващ сътворението, съществува и друг образ, който особено сполучливо обединява символиката на пространството с тази на времето. В едно свое забележително изложение, Пол Мюс привлече вниманието на читателите и специалистите върху следния текст от Suttavi-bhanga[42]: „Когато една кокошка е снесла яйца, казва Буда, били те осем, десет или дванайсет, и после е легнала върху тях, за да ги топли и ги е мътила достатъчно, когато значи едно от пиленцата, първото, с върха на нокътя или с човката си счупи черупката и излезе щастливо от яйцето, как ще се нарече това пиле — старшото или младшото? — Ще се нарече старшото, дълбоко уважаеми Гаутама, защото то е най-възрастното измежду тях. — Измежду съществата, които живеят в невежество и са като затворени и затворници в едно яйце, аз пръв счупих черупката на незнанието, о брахмане, и единствен на света получих блаженото, всемирното достойнство да бъда Буда. Ето така, о, брахмане, аз станах и съм старшия, най-благородния сред съществата.“

Това е, както се изразява Пол Мюс, „образност на лъжлива скромност“. За да бъде схваната тя добре, трябва да си припомним, че посвещението в брахман е било смятано за повторно раждане. Най-често използваното име, с което назовавали посветените било dvija: „дважди роден, twice-born“. Впрочем, птиците, змиите и прочее също били наричани така, понеже са родени от яйце. Снасянето му било отъждествявано с „първото раждане“, тоест естественото раждане на човека. Излюпването пък отговаряло на свръхестественото раждане при посвещението. Между другото, брахманските правила не пропускат да утвърдят „принципа за социалното върховенство на посветения, неговото старшинство по отношение на непосветения, каквито и да са родствените им отношения или възрастова разлика“[43].

Но той добавя и нещо друго: „Как би могло да бъде описано, даже метафизически, раждането на Буда, приравнявайки го с разчупването на яйцето, където е затворен като могъщество «Първородния син» (jyeshta) на Вселената, без слушателите съвсем естествено да го свържат в мислите си с «космическото яйце» от брахманските предания, от което излиза, в зората на всички времена,

първичният Бог на сътворението, назоваван с най-различни имена: Златния Ембрион (Hiranyagarbha), Отеца или Господаря на Сътворителите (Prajâpati), Агни (Бог на огъня и ритуален Огън) или брахман (обоготворен, освещаващ принцип, «молитва», текст на химните) и т.н.?“ (Мюс, стр 14). При това знаем, че „космическото яйце“, пак според Мюс, „непременно е било отъждествявано с Годината, символичния израз на космическото време: samsara, друг образ на цикличното, сведено до своите причини времетраене, който е съответствал напълно на митичното яйце“ (същия труд, стр. 14, бележка 1).

И така, действието, позволяващо да се трансцендентира (да се озоваваш над или отвъд времето) е формулирано със символика, която е едновременно космологическа и космическа. Да се разчупи черупката на яйцето в притчата на Буда е равнозначно да се счупи samsara, колелото на съществуването, тоест да се трансцендентира както космическото пространство, така и цикличното време. И в този случай Буда използва образи, аналогични на тези, на които са ни свикнали Ведите и Упанишадите. Неподвижното слънце в зенита на Châ ndogya Upanisad е космически символ, отразяващ чудния акт на бягство от Космоса и излъчващ същата сила като будисткия образ на счупеното яйце. Ще имаме възможността да срещнем и други подобни древни образи, използвани за символизиране на трансцендентността, но при тях се открояват някои аспекти на йогистко-тантрическите практики.

Философията на Времето при будизма

Символиката на Седемте стъпки на Буда и на Космическото яйце съдържа в себе си възвратимостта на времето и ние ще се върнем отново към този невероятен, парадоксален процес. Но преди това се налага да представим в общи линии философията на времето, разработена от будизма и по-специално от махайаническия будизъм.[44] И за будистите Времето е съставено от продължителен, непрекъснат поток (samtâna), а поради факта, че то тече, всяка проявяваща се в него „форма“ е не само мимолетна, но и онтологически нереална. Философите на Махайана са провели много дискусии относно това, което би могло да се нарече мигновеност на времето, тоест на изтичането и, в крайна сметка, на нереалността на настоящия момент, който постоянно се превръща в минало, в несъществуващо. За будисткия философ, пише Щербатски, „съществуването и несъществуването не са различните външни прояви на едно нещо, а нещото в себе си“. Както казва Чанта-ракшита, „естеството на всичко съществуващо се състои в собствената му мигновеност (съставена от значителен брой) от стазиси и от унищожения“ (Tattvasangraha, стр. 137; Щербатски, Buddhist Logic, I, стр. 94 и сл.). Унищожението, за което загатва Чантаракшита не е емпирическо, като например глинен съд, който се разбива на парчета, ако падне на земята, а присъщото и непрестанно превръщане в нищо на всичко, свързано с Времето. Поради това Вазубандху пише: „Защото превръщането в нищо е мигновено и непрекъснато, не съществува (реално) движение“.[45] Движението и следователно времето в себе си, тоест продължителността (времетраенето), е прагматически постулат, по подобие на индивидуалното Его, което за будизма също е прагматически постулат; като понятие обаче, движението не съответства на външна действителност, защото е „нещо“, създадено от самите нас. Поточността и мигновеността на осезаемия свят, постоянното му превръщане в нищо е идеалната махайаническа формула за определяне на недействителността на временния свят. Понякога махайаническото схващане за времето ни кара да заключим, че за философите на „Голямата колесница“ (или „широкия път“ на спасение) движението е прекъснато, непостоянно, че „движението се състои от поредица от неподвижности“ (Щербатски). Но както с право отбелязва Кумарасвами (цитираното произведение, стр.60), линията не е съставена от безкраен низ от точки, а изглежда като continuum

(непрекъснатост). Вазубандху казва също: „полетът на миговете е непрекъсваем (nirantara-ksana-utpâda)“. Терминът samtâna, преведен от Щербатски като „поредица“, етимологически означава „continuum“.[46]

Всичко гореизложено не е някаква новост. Логиците и метафизиците на Голямата колесница само са тласнали до крайния им предел паниндийските предугаждания за онтологическата недействителност на всичко съществуващо във Времето. Поточността покрива, потопява нереалността. Единствената надежда и единственият път за спасение е Буда, който е разкрил Дхарма (абсолютната действителност) и е показал пътя за постигане на Нирвана. Когато говори, Буда непрестанно се връща към основната тема на посланието си: всичко, което е зависещо, обусловено от времето и състоянието си е нереално; но никога не пропуска да добави: „това не съм аз“ (na me so altâ). Защото той, Буда, е тъждествен на Дхама и следователно е „прост, несъставен“ (asamkhata) и „безвременен“ (akâliko, както е казано в Anguttara Nikâya, IV, 359–406). Много пъти Буда напомня, че „преминава през еоните“ (kappâtilo… vipumatto), че не е „човек на еоните“ (akkapiyo), тоест, че не е действително обвързан с цикличния поток на времето, че е надминал космическото Време.[47] За него, се казва в Samyutta Nikâya (I, 141), „не съществува нито миналото, нито бъдещето“ (na tassa paccha na purattham atthi). За Буда всички времена са настоящи (Visuddhi Magga, 411), което означава, че той е премахнал невъзвратимостта на времето.

Тоталното настояще, вечното настояще на мистиците е стазиса, непродължителността, невреметраенето. Преведено с термините на космическата символика, невреметраенето, вечното настояще е неподвижността. И наистина, за да посочи положението на не-състояние или на избавеност на Буда, будизмът — както впрочем и йогизмът — използва изрази, отнасящи се до неподвижността, до стазиса. „Този, чиято мисъл е трайна, стабилна“ (thila-citto; Dîgha Nikâya, II, 157), „този, чийто дух е траен“ (thit’atâ; същото произведение, I, 57 и т.н.), „траен, стабилен, неподвижен“ и прочее. Да не забравяме, че първото и най-просто определение за Йога е това, което е дал самия Патанджали в началото на своите Yoga-Sûtra (1,2): yogah cittavrttinirodhah, тоест „йога е премахване на съзнателните състояния“. Но премахването е само крайната цел. Последователят на йога започва със „спиране“, с „обездвижване“ на съзнателните си състояния, на своя психическо-умствен поток. (Впрочем, най-обикновеният смисъл на nirodha е „ограничаване, запушване“, това е самото действие на затваряне, заграждане и т.н.) Ще се върнем отново

към последиците, които може да има това „спиране“, тази „неподвижност“ на съзнателните състояния, върху опитите на йогите с времето.

Този, „чиято мисъл е трайна“ и за когото времето вече не тече, живее във вечно настояще, в nunc stans. Мигът, настоящият момент, nunc-ът на санскритски се нарича ksana и на пали, езика-брат на санскритския — khana.[48] Времето се измерва с ksana, с „момента“. Но този термин има също и значение на „благоприятен момент“, „opportunity“ и затова будистите смятат, че само с помощта на такъв „благоприятен момент“ може да се излезе от времето. Буда наистина съветва „да не се изпуска момента“, тъй като „ще ридаят тези, които ще пропуснат момента“ (khano vo patiladdho) и съжалява онези, „за които моментът е отминал“ (khanâtitâ; Samyuta Nikâya, IV, 126). От тези негови думи се разбира, че след дългия път, пропътуван през космическото време, през неизброимите съществувания, просветлението настъпва мигновено (eka-ksana). „Мигновеното просветление“ (eka-ksanâbhisambodhi), както го наричат авторите махайанисти, означава, че Действителността се схваща отведнъж, като светкавица, която пронизва съзнанието. Това напълно съвпада със словесната образност, основана на символиката на светкавицата, която вече сме срещали в текстовете на Упанишадите. Един произволен момент, някакъв ksana, може да стане „благоприятния момент“, странния миг, който спира времето и прехвърля будисткия монах в nunc stans, в едно вечно настояще. То обаче вече не е част от времето, от времетраенето и е качествено различно от светското ни, нетрайно „настояще“, което се прокрадва между две несъщности — миналото и бъдещето — и ще спре и изчезне със смъртта ни. „Благоприятният момент“ на просветлението е сравним с мистическия екстаз или с водещата до откровението светкавица, която също по парадоксален начин продължава извън времето.

Образи и парадокси

За отбелязване е, че всички образи, целящи да изразят парадоксалния акт на „излизането от времето“ са валидни и за изразяване на прехода от незнанието към просветлението (или, с други думи, от „смъртта“ към „живота“, от обусловеното състояние към несъстоянието и т.н.). Grosso modo, те могат да бъдат групирани в три категории: 1) образите, които показват премахването на времето и следователно просветлението чрез прекъсване на нивата („счупеното Яйце“, Светкавицата, Седемте крачки на Буда и т.н.); 2) тези, които изразяват неразбираемо положение (неподвижността на Слънцето в зенита му, устойчивостта на потока на съзнателните състояния, пълното спиране на дишането при йогийската практика и т.н.) и, накрая 3) противоречивия образ на „благоприятния момент“, временен фрагмент, преобразуван в „миг на просветлението“. Последните две категории образи също обхващат прекъсване на нивата, защото изясняват парадоксалния преход от едно състояние, смятано за „нормално“ от непросветените (движението на слънцето, мисловния процес и т.н.) към „парадоксалното“ състояние (неподвижността на слънцето и т.н.) или пък съдържат в себе си транссубстанциализирането, което се осъществява вътре в самия временен момент. (Знае се, че предизвиканият със съответен ритуал преход от светското към свещеното време се получава също чрез „прекъсване на нивата“: богослужебното време удължава не светското времетраене, в което се вмества, а парадоксално — времето на последния изпълнен ритуал. Виж нашия Трактат по История на Религиите, стр. 369 и сл.)

В структурата на тези образи няма нищо изненадващо за нас. Всяка символика е парадоксална, тоест странна и следователно невъзприемлива в светски план. Най-често използваният символ за изразяване на прекъсването на нивата и за проникването в „другия“, надсетивния свят (бил той света на мъртвите или на боговете) е „трудния преход“, острието на бръснача. „Не е лесно да се мине по наточеното острие на бръснача, казват поетите, за да изразят трудностите на пътя (водещ до висшето познание)“, се твърди в Katha Upanisad (III, 14). Да си припомним и текста от Евангелието: „…тесни са вратата и стеснен е пътят, който води в живота, и малцина ги намират“ (Евангелие от Матея, гл. 7:14). Впрочем, „тясната врата“, острието на бръснача, стеснението и опасен мост не изчерпват

богатството на тази символика. Други образи ни представят привидно безизходно положение. Героят на една приказка, предназначена за новопосветените, трябва да мине там, „където се срещат нощта и денят“ или да открие врата в привидно сляпа стена, или да се възкачи на Небето през проход, който се разкрива само за миг, да се провре между два постоянно въртящи се воденични камъка, между две слепващи се почти всеки момент скали или пък между челюстите на чудовище и т.н.[49] Всички тези митични образи изразяват необходимостта да се трансцендентират противоположностите, да се премахне поляризацията, характеризираща човешкото положение, за да се достигне до върховната действителност. Както казва А. Кумарасвами, „всеки, който желае да се пренесе от този в другия свят или да се върне от него, трябва да го стори в едноизмерния и извънвременен интервал, разделящ сродните, но противоположни сили, през които може да се мине само в един миг“ (Simplegades, стр. 486).

И наистина, ако за индийската мисъл човешкото положение се определя от съществуването на противоположностите, избавлението (тоест премахването на човешкото положение) е равнозначно на неопределено състояние, стоящо над противоположностите или на състояние със съвпадащи противоположности, което всъщност се свежда до все същото. Да си припомним, че като се позовава на видимите и невидими аспекти на Съществото, Maitri Upanisad различава „двете форми“ на Брахман като „Време и Безвремие“. За Мъдреца, просветления, Брахман играе ролята на примерен модел: избавлението е една „имитация на Брахман“. А това означава, че за „този, който знае“, „Времето“ и „Безвремието“ губят смисъла си на антоними: те вече са неразличими едно от друго. За да илюстрира това парадоксално положение, резултат от премахването на „чифтовете антоними“, индийската мисъл, както впрочем всяка древна мисловност, прибягва до образи, чиято структура е образец за сбор от противоречия (образи от типа на: открийте врата в стена, която видимо е съвсем гладка, без какъвто и да било отвор).

Съвпадението на противоположностите е още по-добре изяснено от образа на „мига“ (ksana), който се превръща в „благоприятен момент“. Привидно, нищо не отличава даден фрагмент на светското Време от изживения при просветлението миг извън времето. За да схванем по-добре структурата и функцията на подобен образ, трябва да си припомним диалектиката на свещеното: един предмет по парадоксален начин се превръща в йерофания, в олицетворение на

свещеното, без обаче да престава да участва в собствената му, окръжаваща го космическа среда (един свещен камък все пак си остава някакъв камък, и т.н.).[50] От тази гледна точка, образът на „благоприятния момент“ изразява парадокса от съвпадението на противоположностите и то по много по-ярък и убедителен за нас начин, отколкото образите на противоречивите положения (от типа на неподвижността на Слънцето и др.)

Техники на „излизане от Времето“

Мигновеното просветление, парадоксалният скок извън Времето се получава с продължителна дисциплина, изградена както върху определена философия, така и върху мистическа техника. Ще спомена няколко техники, целящи спирането на потока на времето. Най-обикновената и която е истински паниндийска е prânâyâma, постигането на ритмично дишане. Преди да навлезем в същността на въпроса обаче, бихме желали да отбележим нещо, което ни се струва важно: макар че крайната й цел е да позволи на човека да излезе от положението си. йогийската практика започва с възстановяване и подобряване на същото това положение, за да придобие то широта и величественост, които изглеждат недостъпни за непосветените. В случая нямаме непременно предвид Хата-Йога, чиято нарочна цел е достигането на абсолютно владеене на човешкото тяло и психика. Но всички форми на Йога предполагат предварителна трансформация на невежия светски човек — слаб, разпилян, роб на тялото си и неспособен на истинско мисловно усилие — в славен Човек, със съвършено физическо здраве, абсолютен господар на тялото и на психическо-умствения си живот, умеещ да се концентрира, осъзнаващ напълно какво представлява. В крайна сметка йогизмът се стреми да надвиши точно такъв съвършен човек, а не само невежата, човека от всекидневието.

Като си служим с космологически термини (а за да проникнем в индийската мисъл се налага винаги да използваме този ключ), ще кажем, че йогизмът се мъчи да трансцендентира космическото положение като такова, изхождайки именно от един съвършен Космос, а не от Хаос. Впрочем, физиологията и психическо-умственият живот на обикновения човек твърде много приличат на същински хаос. Йогийската практика започва с организирането на този хаос чрез „космосизацията“ му, ако ни позволите да използваме този термин. Prânâyâma, постигането на ритмично дишане, преобразува постепенно йогата в Космос[51]: дишането престава да бъде аритмично, мисълта вече не е разпиляна, циркулацията на психическо-умствените сили не е анархична. Всъщност, като работи така върху дишането си, йогата работи директно върху изживяното време. А няма на света последовател на йога, който да не е опитвал при дихателните си упражнения едно съвсем различно качество на време. Напразни са били всички усилия да се опише този опит с изживяното през

prânâyâma време; сравнявали са го с блаженството, което човек изпитва докато слуша хубава музика, с омаята на любовта, с душевното спокойствие или усещането за вътрешна наситеност, които ни дава молитвата. Това, което знаем със сигурност обаче е, че като забавя прогресивно дихателния ритъм, като удължава все повече и повече издишването и вдишването и като оставя колкото е възможно по-голям интервал между тези два момента на дишането, йогата изживява време, съвсем различно от нашето.[52]

Два пункта ни се струват от особена важност при практикуването на prânâyâma: 1) йогата започва с „космосизирането“ на тялото и на психическо-умствения си живот; 2) чрез prânâyâma йогата успява да се вмести когато и колкото си иска в различните ритми на изживяното време. В характерния си кратък и ясен стил, Патанджали препоръчва „контрол на моментите и на тяхната продължителност“ (Yoga Sûtra, 3, 52) В по-късните йогистко-тантрически трактати се дават повече подробности относно този „контрол“ на времето. Например, Kâlacakratantra отива твърде далеч: обвързва вдишването и издишването с деня и нощта, сетне с петнайсетдневките, с месеците, с годините, като прогресивно стига до най-големите космически цикли.[53] Това означава, че чрез собствения си дихателен ритъм йогата повтаря и по някакъв начин преживява отново Голямото космическо Време, периодическите сътворения и разрушения на Вселените. Целта на това упражнение е двойна: от една страна йогата достига до такова положение, при което отъждествява собствените си дихателни моменти с ритмите на Голямото космическо Време и, като прави това, той осъзнава относителността на времето и, в крайна сметка, неговата недействителност. Но, от друга страна, той постига възвратимост на потока на времето (sâra), в смисъл, че се връща назад, преживява отново предишните си съществувания и „изгаря“, според израза в текстовете, последиците от предишните си действия, анулира ги, за да избегне кармичните им следствия.

В подобно упражнение на prânâyâma проличава волята да се преживеят отново ритмите на Голямото космическо Време; до известна степен то съвпада с разказания по-горе опит на Нарада, но този път изпитанието е осъществено доброволно и напълно съзнателно. Доказателство за достоверността на тези съждения е уподобяването на двете „мистически вени“ — ida и pingala на Луната и Слънцето.[54] Както е известно, в мистическата физиология на йога, ida и pingala са двата канала, по които протича психичната и жизнена енергия във вътрешността на човешкото тяло. Уподобяването на тези

две мистически вени на Луната и на Слънцето допълва действието, което нарекохме „космосизация“ на йогата. Мистичното му тяло се превръща в микрокосмос. Вдишването му отговаря на движението на Слънцето, тоест на Деня, а издишването — на Луната, тоест на Нощта. По такъв начин дихателният ритъм на йогата се включва изцяло в ритъма на Голямото космическо Време.

Но това включване в Голямото космическо Време не премахва Времето като такова; променят се само темповете: йогата живее в космическо Време, но все пак продължава да съществува във Времето. А върховната му цел е да излезе от Времето. Всъщност, течно това се получава, когато йогата успее да обедини двете енергийни психическо-жизнени течения, които циркулират чрез ida и pingala. С прекалено труден за обяснение с няколко думи процес, йогата спира дишането си и, като обединява двете течения, ги концентрира и ги кара да циркулират в третата „вена“, susumna, тоест вената, която се намира в „центъра“. Впрочем, както е казано в Hathayoga-pradîpikâ (IV, 16–17), „Susumna поглъща Времето“. Това парадоксално обединяване на двете мистически вени ida и pingala, на двете противоположни течения, е равностойно на обединяването на Слънцето и Луната, тоест на премахването на Космоса, на реинтегрирането на противоположностите, което означава, че йогата трансцендентира, излиза извън сътворената Вселена и едновременно с това от Времето, което я ръководи. Да си припомним митичния образ на яйцето и черупката му, счупена от Буда. Подобно нещо се случва и с йогата, който „концентрира“ дъха си в susumna: той разчупва кората на микрокосмоса си, излиза извън определения свят, съществуващ във времето. В много йогистки и тантрически текстове се загатва за това неопределено и безвременно състояние, при което „не съществува нито ден, нито нощ“, където „няма повече нито болест, нито старост“, все наивни и приблизителни формулировки на „излизането от Времето“. Да се трансцендентира „деня и нощта“ по отношение на времето означава да се трансцендентират противоположностите, което съответства на преминаването през „тясната врата“, когато става дума за пространството. Този йогистко-тантрически опит подготвя и ускорява samâdhi, състояние, превеждано обикновено като „екстаз“, но което ние предпочитаме да определяме като екстаз. Накрая йогата става jivan-mukta, „избавен в живота“. За нас е невъзможно да си представим съществуването му, защото то наистина е парадоксално. Ако трябва все пак да му вярваме, излиза, че jivan-mukta не живее във Времето, нашето време, а в някакво вечно настояще, в nunc stans,

термин, с който римският философ, държавник и поет Боеций определяше вечността.

Но с гореспоменатия йогистко-тантрически процес не се изчерпва индийската техника за „излизане от Времето“. От определена гледна точка би могло дори да се каже, че йогата като такъв се домогва до избавлението си от гнета на времето. Всяко йогистко упражнение за концентрация или за медитация „изолира“ този, който го изпълнява, избавя го от притока на духовно-умствения живот и, следователно, намалява натиска на Времето. Чрез него се постига даже нещо повече: „унищожаване на подсъзнателното“ и „изгаряне“ на vâsanâs, все цели, преследвани от йогата. Известно е огромното значение, което йогисткото учение придава на възвишения живот, обозначаван с термина vâsanâs. „Vâsanâs се коренят в паметта“, пише Виаса (в коментарите си на Yoga Sûtra, IV, 9), но в случая не става дума само за индивидуалната памет, която за индуса обхваща както спомена за настоящето съществуване, така и кармичните остатъци от неизброимите предишни съществувания на индивида. Vâsanâs представляват и цялата колективна памет, предаваща се чрез езика и традициите, те са, така да се каже, колективното несъзнателно на професор Юнг.

В стремежа си да промени подсъзнателното и, в крайна сметка, да го „пречисти“, да го „изгори“ и да го „унищожи“[55], йогата се мъчи да се избави от паметта, тоест да унищожи сътвореното от Времето. Впрочем, това не е нещо специфично, присъщо единствено на индийските техники. Известно е, че дори такъв виден представител на немската доминиканска мистическа школа като Мастер Екхард непрекъснато повтаря, че „няма по-голяма пречка за Единението с Бога от Времето“, че То пречи на човека да познае Бога и т. н. И, във връзка с това, смятаме, че не е безинтересно да припомним, че древните общества периодически „унищожават“ света, за да могат да го „пресътворят“ и, следователно, да живеят в „нова“ Вселена, без „грях“, тоест без „история“, без памет. Много периодично повтаряни ритуали също имат за цел колективното „очистване“ на „греховете“ (публичните изповеди, изкупителната жертва и т.н.) и, в крайна сметка, пълното премахване на миналото. Това доказва, струва ни се, че не съществува разпадане на приемствеността между човека от древните общества и мистика, причислен към някоя от големите исторически религии: макар средствата им да са различни, и единият, и другият се борят с еднаква сила и настойчивост срещу паметта на Времето.

Но все пак с метафизическото омаловажаване и обезценяване на Времето и с тази борба срещу „паметта“ не се изчерпва позицията на индийската духовност по отношение на Времето и на Историята. Да си припомним поуката от митовете за Индра и за Нарада: Майа-та се изявява чрез Времето, но самата тя е само сътворителната и най-вече космологическата сила на абсолютното Същество (=Шива, Вишну): тоест, че в крайна сметка Голямата космическа Илюзия е една йерофания. Тази Истина, разкрита в митовете чрез поредица от образи и „истории“, е изложена по-систематично в Упанишадите[56] и от по-късните философи, а именно, че основата на нещата, Грунда, е съставена едновременно от Майа и от Абсолютния Дух, от Илюзията и от Действителността, от Времето и от Вечността. Като отъждествяват всички „противоположности“ във все същата и единна всемирна Пустота (çunya), някои махайанистически философи (като например Нагарджуна) и най-вече различните тантрически школи, както будистки (Ваджрайана), така и хиндуистки, стигнаха до сходни заключения. В това няма нищо учудващо, след като се знае каква жажда изпитва индийската духовност от извисяване над противоположностите и над напрежението между полюсите, от обединяване на Реалното, от реинтегриране в първичното Единоначалие. Ако, подобно на Майа, и Времето е проява на Божественото, да се живее в Него не представлява от само себе си някакво „лошо, осъдително действие“: „лошо действие“ е да се вярва, че не съществува нищо друго извън Времето. Човек е изяден, погълнат от Времето не защото живее в Него, а защото вярва в реалността Му и, следователно, забравя или не зачита Вечността.

Това е доста важно заключение, понеже много често взима връх тенденцията да се свежда индийската духовност до нейните крайности, силно „специализирани“ и следователно достъпни само за Мъдреците, посветените и мистиците, като се забравят паниндийските позиции, отразени най-вече в митовете. Действително, осъществяваното от jivan-mukta „излизане от времето“ е равнозначно на инстаз или на недостъпния за повечето хора екстаз. Но ако „излизането от времето“ си остава царския път, водещ към избавлението (да си припомним символите на мигновеното просветление и др.), това не означава, че всички, които не са го постигнали са безмилостно осъдени на незнание и робство. Както разбираме от митовете за Индра и за Нарада, достатъчно е човек да осъзнае онтологическата нереалност на Времето и да „схване“ ритмите на Голямото космическо Време, за да се освободи от илюзията. И така, ако обобщим гореизложеното излиза, че

Индия познава не само две възможни състояния по отношение на Времето — това на невежата, който живее единствено във времетраенето и илюзията и това на Мъдреца или на йогата, който се мъчи да „излезе“ от Времето — но и едно трето, междинно състояние, присъщо на човека, който продължава да живее в своето (историческото) време и въпреки това е с отворена към Голямото Време душа и никога не престава да осъзнава цялата нереалност на историческото време. Това състояние, илюстрирано от Индра след второто му откровение, е обстойно изяснено в Bhagavad-Gîtâ. То е изложено най-вече в духовната индийска литература, предназначена за лаиците и при това от едни от най-големите умове на съвременна Индия. Тук бихме желали да вметнем и нашето становище по този въпрос, а именно, че третата индийска позиция представлява в известна степен естествено продължение на поведението на „първобитния човек“ по отношение на Времето.

ГЛАВА III „БОГЪТ ВРЪЗВАЧ“ И СИМВОЛИКАТА НА ВЪЗЛИТЕ

Страшният Владетел

Известна е ролята, която Ж. Дюмезил приписва на Страшния Владетел от индоевропейските митологии: от една страна Той се противопоставя на Владетеля-Правник и то в самата сърцевина на функцията му на Върховен Господар (така например, Варуна се противопоставя на Митра, Юпитер на Фидес), а от друга страна, сравняван с боговете-воини, които се борят винаги с военни средства, Страшният Владетел държи монопола над едно друго оръжие — магията. „Няма нито един мит за Варуна, в който да се говори за битки, макар той да е най-непобедимия от боговете. Основното му оръжие е неговата «mâyâ от Asura», магията му на Суверен, създаваща форми, авторитет и влияние и която същевременно му позволява да управлява, да уравновесява света. Впрочем, това оръжие най-често се проявява под формата на примка, на възел, на връзки (pâçâh), материални или изобразени. В противовес на него, Индра е богът-воин, борецът, повелителят на мълниите, героят на безброй противоборства, на преодолените опасности, на трудно постижимите победи.“ Същото противопоставяне се забелязва и в Гърция: докато Зевс сам се бие или директно подкрепя трудните войни, то „Уран не се сражава, няма и следа от битки в легендата за него, въпреки че той е най-страшния от всички царе и най-мъчно свалимия от трона: с безпогрешните си хватки, той обездвижва или по-точно «връзва», приковава с вериги в ада евентуалните си съперници, при все че те са най-яките от всички“. В митологиите на северните народи „Один наистина е господарят, вождът на воините на този и на другия свят. Но нито в Едда-та в проза, нито в едическите поеми[57], самият той никога не се бие… Има цял арсенал от магически «дарби» като например способността да бъде вездесъщ или поне да се премества мигновено, да се предрешава до неузнаваемост, безгранично да се видоизменя и, накрая и най-вече, дарбата да ослепява, да оглушава, да парализира противниците си и да обезврежда напълно оръжията им…“[58] Накрая, в римските предания, на магическите похвати на Юпитер, който се намесва в битките като всемогъщ магьосник, се противопоставят нормалните, чисто военни средства на Марс.[59] Това е противопоставяне, което в Индия се проявява понякога по още по-ясен начин: например Индра спасява като „развързва“ жертвите, „вързани“ от Варуна.[60]

Както би могло да се очаква, Ж. Дюмезил задълбочава

проверката на тази двуполюсност „връзвач“ — „развързвач“ в такива по-конкретни области, каквито са ритуалите и обичаите. Ромул, „колкото страшен, толкова и авторитетен тиранин, връзвач, използващ всемогъщи връзки, основател на братството на варварски дивите луперк[61] и на необузданите целерес“[62] (Хораций и Членовете на Курията) в „историзираната“ перспектива на римската митология, е еквивалентът на Варуна, Уран и Юпитер. Цялата му „история“ и обществено-религиозните институции, които според преданията е създал, се обясняват с въплътения от него първообраз на Магическия индоевропейски Суверен, господар на „връзките“. Ж. Дюмезил припомня един текст от Плутарх (Romulus, 26), където се казва, че пред Ромул винаги вървели „мъже, които с тоягите си разпръсвали тълпата; опасани с ремъци, те били готови да обвържат веднага с тях тези, които той би им посочил да завържат“.[63] и, бидейки екити, носят халка на пръста (Mitra-Varuna, стр. 16). За разлика от тях, юпитеровият флами[64], като представител на сериозната, юридически призната, статична религия, не може нито да язди кон (equo dialem flaminem vehi religio est, Авъл-Гелий, X, 15), „нито да носи халка, освен ако тя не е ажурена и Куха“ (item annulo uti, nisi pervio cassoque, fas non est). „Щом някой връзан човек влезе (при фламина на Юпитер), той трябва да бъде развързан, въжетата (връзките) да бъдат качени на покрива през имплувиум[65] и оттам — изхвърлени на улицата. По него (фламина) няма никакъв възел — нито на шапчицата, нито на пояса, нито някъде другаде (nodum in apice in cinclu neque in alia parte ullum habet). Ако водят някой човек, за да бъде бит с пръчки, а той се хвърли в краката на фламина, молейки го за пощада, би било светотатство да го бият през този ден“.[66]

В случая нямаме никакво намерение да преразглеждаме материалите, събрани и великолепно анализирани от Ж. Дюмезил. Стремежът ни е съвсем друг: да сравним в още по-широк план мотивите на „бога връзвач“ и на магията на „връзването“, като се опитаме да разгадаем значенията им, както и да уточним техните функции в други религиозни общности, които не спадат към магическото индоевропейско владичество. Не смятаме, че бихме могли да изчерпим тази огромна материя, на която са посветени толкова много монографии.[67] Целите ни са по-скоро от методологически характер: като се възползваме от богатия набор от факти, установени от етнографите и историците на религиите от една страна, и от друга страна, от резултатите на изследванията, проведени от Ж. Дюмезил в областта на магическата индоевропейска хегемония, бихме желали да

разберем: 1) в какъв смисъл понятието „владетел връзвач“ е специфично, характерно единствено за индоевропейската религиозна система, и 2) какво е магическо-религиозното съдържание на всички митове, ритуали и суеверия, основаващи се на централния мотив — „връзване“. Наясно сме за опасностите, които крие подобна програма и на първо място за вероятното „объркване, смесване“, така блестящо порицано от Ж. Дюмезил (Раждането на Рим, 1944 г., стр. 12 и сл.). Но в случая не става толкова въпрос да се обяснят индоевропейските факти с разнообразни техни паралели, колкото да се състави сбита карта на магическо-религиозните „комплекси“ от същия вид и да се уточнят, в рамките на възможното, отношенията на индоевропейската символика на „връзването“ с морфологически съседните й системи. Така ще сме в състояние да преценим дали подобно съпоставяне може да представлява интерес за общата история на религиите и по-специално за историята на индоевропейските религии.

Символиката на Варуна

След Берген и Гюнтерт, Жорж Дюмезил бе този, който отново ни припомни магическата мощ на Варуна. Този бог е истински „майстор на връзките“ и единствената цел на много химни и церемонии е да предпазят или да освободят човека от „примките на Варуна“ (например Rig Veda, I, 24, 15; VI, 65, 3; X, 85, 24, и т.н.). Коментирайки стих от Риг Веда, I, 89, 3, Сайана обяснява името на Варуна с факта, че той „обвива, тоест затваря лошите в своите примки“ (vrnoti, pâpakrtah svakîyaih pâçair âvrnoti). „И нека освободиш от връзките тези, които са завързани!“ (bandhân muncâsi baddhakam, Atharva Veda, VI, 121,4). Примките на Варуна са приписвани също на Митра и Варуна, възприемани като едно цяло (RV VII, 65, 3: „те имат много примки…“ и т.н.) и даже на цялата група Адити[68] (например RV, И, 27, 16: „вашите примки, отворени за коварния, за лъжливия…“). Но Варуна е най-вече този, който притежава магическата власт да връзва от разстояние хората, както и да ги развързва;[69] това е толкова вярно, че дори името му е обяснено с тази негова способност да връзва; понеже, отказвайки се от традиционната етимология (varvrnoti, „покривам“, „затварям“), която доказва очевидната му връзка с Уран, днес по-охотно се възприема тълкуването, предложено от Х. Петерсон и прието от Гюнтерт (цит. произв., стр. 144) и от Дюмезил (Уран-Варуна, стр. 49), и се прибягва до друг индоевропейски корен •uer, „връзвам“ (на санскритски varatrâ, „ремък, въже“, на литовски wéru, wert — „вдявам, бродирам“, на руски вереница — „непрекъсната редица, низа“)[70] Варуна е изобразен с въже в ръка[71] и при церемониите всичко завързано, като се започне от възлите, се нарича варунско.[72] Ж. Дюмезил обяснява този магически авторитет на майстора-връзвач с върховната власт на Варуна. „И връзките на Варуна са магически, както е магическа самата Върховна власт; те са символа на онези мистични сили, които са обсебени от господаря и се наричат: правосъдие, управление, обществена и царска сигурност, накратко — всички «власти». Скиптър и връзки, danda и pâçâh, си поделят в Индия и на много други места по света привилегията да представляват всичко това“ (Уран-Варуна, стр. 53.)

Несъмнено гореказаното е съвършено вярно и точно. Но с определението „суверен“, върховен господар, владетел и даже „суверен-магьосник“ не се изчерпва сложната природа на Варуна, изложена още в най-древните ведически текстове. Ако не може да бъде

причислен единствено към „боговете на Небето“, той все пак наистина притежава черти, присъщи на урановите божества. Той е viçvadarçata, „видим навсякъде“ (RV, VIII, 41, 3), „разделил е двата свята“ (VII, 86, 1), вятърът е неговия дъх (VII, 87, 2), Митра и той са почитани като „двамата могъщи и върховни господари на Небето“, които „с различно оцветени облаци се показват при първия тътен на гръмотевицата и чрез божествено чудо карат Небето да излива водите си в дъжд“ (V, 63, 2–5) и т.н. Тази космическа структура му е позволила да придобие отрано лунни[73] и дъждовни черти, така че с течение на времето, той е станал божество на Океана.[74] Точно с тази космическо-уранова структура се обясняват другите функции и престижа на Варуна: например неговото всезнание (AV, IV, 16, 2–7 и т.н.) и безпогрешността му (RV, I, 35, 7 и сл.). Той е sahasrâksa, „с хиляди очи“ (RV, VII, 34, 10), митическа формулировка, сравняваща го със звездите и с която, поне в началото, е било обозначавано само ураново божество.[75] Авторитетът и влиянието му като върховен владетел са засилили и увеличили небесния му престиж: Варуна вижда и знае всичко, защото владее Вселената от звездния си дом; същевременно той може всичко, понеже е космократ и наказва като „връзва“ (тоест чрез болест, немощ) тези, които нарушават закона, тъй като е пазител на всемирния ред. По този начин се получава една забележителна симетрия между това, което бихме могли да наречем „небесния пласт“ и „царския пласт“ на Варуна, които си съответстват и допълват взаимно: Небето е трансцендентно и единствено, точно какъвто е Всемирния Владетел; тенденцията към пасивност, очебийна при всички върховни богове на Небето[76] отговаря на „магическите“ сила и влияние на боговете-владетели, които „действат с бездействие“ и вършат всичко направо чрез „силата на духа“.

Структурата на Варуна е сложна, но без нея не може, тоест винаги съществува тясна връзка между отделните й разновидности. Космократ или уранов, той неизменно е всевиждащ, всемогъщ и, при необходимост, „връзвач“ с „духовната си сила“, с магията. Космическият му аспект е още по-наситен със съдържание: както вече видяхме, той е не само небесен, но и лунен и воден бог. Може би от твърде рано във Варуна се проявява известна „нощна“ доминанта, която Берген и наскоро Ананда Кумарасвами[77] не пропуснаха да подчертаят. Берген се позоваваше (цит. произв., III, стр. 213) на тълкователя на Taittirîya Samhitâ, I, 8, 16, 1, според когото Варуна означава „този, който обвива (обгръща) като мрака“. Тази „нощна“ страна на Варуна не бива да бъде тълкувана единствено в урановия

смисъл на „нощно Небе“, тъй като е изпълнена и с по-широко, истински космологическо и даже метафизическо съдържание. Нощта също е виртуалност, кълнове, не-проява[78] и точно тази „нощна“ разновидност на Варуна му е позволила да стане бог на Водите (Берген вече го е казал, III, стр. 128) и е открила пътя за уподобяването му на „демона“ Вритра. Не му е тук мястото да подхващаме темата „Вритра-Варуна“, затова ще се задоволим само да припомним, че между двамата съществуват много повече общи черти. Дори да не взимаме под внимание вероятното етимологическо родство на имената им (Берген, III, стр. 115 и т.н.; Кумарасвами, стр. 29 и сл.), смятаме за важно да отбележим, че и двамата са свързани с Водите и, на първо място, със „задържаните Води“ („великият Варуна скри морето…“, RV, IX, 73, 3) и че, подобно на Варуна, Вритра понякога е наричан mâyin, „магьосник“ (при по-широко тълкование, II, 11, 10)[79]. Погледнати от друга перспектива, различните уподобявания на Вритра на Варуна, както впрочем и на всички останали разновидности и функции на Варуна, си съответстват и потвърждават взаимно. Нощта (непроявеното), Водите (виртуалното, кълновете), „трансцендентността“ и „бездействието“ (характерни за небесните богове и владетели) имат нещо митическо и същевременно метафизическо, което ги сродява с, от една страна „връзките“ от всякакъв вид и, от друга страна, с онзи Вритра, който е „задържал“, „спрял“ или „оковал“ Водите.[80] В космически план, Вритра също е „връзвач“. Подобно на всички големи митове, и митът за Вритра е с много значения и затова тълкуването му не бива да се изчерпва само с едно от тях. Тук може би трябва да се отбележи, че една от основните функции на мита е да уеднакви многобройните и разнородни равнища на реалното, както при непосредственото им възприемане от слушателя или читателя, така и при размисъла върху тях. В мита за Вритра, например, освен другите значения, се откроява и това на завръщане към непроявеното, на „спирането“, на „връзките“, които спъват развитието на „формите“, тоест на космическия живот. Ние очевидно нямаме право да прекаляваме със сближаването и съпоставянето на Вритра с Варуна. Но е невъзможно да се отрече структурната близост между „нощния“, „бездействения“, „магьосника“ Варуна, който връзва виновните от разстояние[81] и Вритра, който „обвързва с вериги“ Водите. Резултатът от действията както на единия, така и на другия е „спирането“ на живота и довеждането на смъртта — в личен план при първия и в космически — при другия.

„Богове връзвачи“ в древна Индия

Във ведическа Индия Варуна не е единственият „бог връзвач“. Индра, Йама, Нирти също фигурират сред използващите това магическо оръжие. Например за Индра се казва, че е донесъл връзка (sina) за Вритра (RV, II, 30, 2) и го е вързал, без да си служи с въжета (II, 13, 9). Но като посочва тези текстове, Берген (цит. произв., III, стр. 115, бележка 1) подчертава, че те „очевидно са само вторично развитие на мита, чийто смисъл е, че Индра отвръща на демона като прибягва до неговите собствени хитрини“. Защото не само Варуна и Вритра, но и други божествени същества имат своята mâyâ, като например Марути (RV, V, 53, 6), Тваштар (X, 53, 9), Агни (I, 144, 1 и т.н.), Сома (IX, 73, 5 и т.н.) и даже Ашвините (V, 78,6 и т.н.; виж Берген, III, стр. 88 и сл.). Но докато от една страна тук често се сблъскваме с равностойни религиозни същества, в смисъл, че демоничният елемент при тях съжителства с божествените елементи (Тваштар, Марути), от друга страна „магьосник“ не е някакъв специфичен атрибут, а се прибавя към божествените личности само за подсилване на дължимата почит към тях: престижът на mâyin е такъв, че хората неволно изпитват желание да го припишат на всяко почитано от тях божество. Това явление е отразено в историята на религиите и по-специално на индийските религии, а именно „империалистическата“ тенденция, която кара някоя победоносно налагаща се религиозна форма да си присвоява всички останали видове божествени атрибути и да разпростира господството си над различните зони на свещеното. В занимаващия ни случай тенденцията за прибавяне на чужди авторитети и власт към свойствената за бога сфера е още по-интересна за нас, понеже става въпрос за архаична религиозна структура и по-точно — за престижа на „магьосника“. Всъщност от този факт най-много е спечелил Индра. „Той победи mâyin чрез mâyâ“ — такъв е лайтмотивът на много текстове (Берген, III, стр. 82). Сред „магиите“ на Индра на първо място се нарежда способността му да се видоизменя,[82] но може би измежду многобройните му особени, официално признати богоявления (като бик и т.н.), трябва да отличим безмерната магическа власт, позволяваща на някое същество (божествено, демонично, човешко) да приема животинска форма. Естествено, между сферата на мистическо-религиозното богоявление и тази на метаморфозата съществуват интерференции, заемки, смесвания, а в една толкова нестабилна област, каквато е ведическата митология, не винаги може

лесно да се отличи това, което принадлежи на едната или на другата. Обаче именно неуточнеността и несигурността са толкова ценни за нас от феноменологическа гледна точка, защото разкриват тенденцията на религиозните „форми“ към взаимно проникване и поглъщане, а тази диалектическа перспектива може само да ни бъде от помощ за по-доброто разбиране на древните религиозни явления.

Но да се върнем отново към Индра. В някои случаи той е не само „магьосник“: и той като Варуна и Вритра също „връзва“. Атмосферата му служи за примка, с която обвива когато поиска неприятелите си (AV, VII, 8, 5–8 и т.н.). Веретхарагна, иранския му двойник, връзва ръцете на противника (Yasht, 14, 63). Но това са само вторични черти, обясними може би с истинското използване в праисторически времена на примката като оръжие.[83] Наистина, погледнато през призмата на древната мисъл, всяко оръжие е непременно и винаги магическо средство, но това не пречи на един толкова изявено войнстващ бог, какъвто е Индра да прибягва до въпросното магическо средство в истински битки, докато Варуна си служи само със своите „връзки“ без да се сражава, без да действа, по магически начин.[84]

Още по-интересен и показателен в това отношение е примерът с другите двама богове-връзвачи, Нирти и Йама, които при това са и божества на смъртта. Връзките на Йама (yamasya padbîça, AV, VI, 96, 2; VIII, 7, 28) обикновено са наричани „връзките на смъртта“ (mrtyupâçâh, AV, VII, 112, 2; VIII, 2, 2 и т.н.; виж Шефтеловиц, стр. 6). Както Нирти овързва тези, които иска да погуби (AV, VI, 63, 1-2; Taitt. Sam., V, 2,4,3; Çatapatha Brâhmana, VII, 2, 1, 15) и хората умоляват боговете да отстрани „връзките на Нирти“ (AV, 1,31, 2), така се молят те и на Варуна да ги спаси от своите „връзки“. По същия начин те призовават в някои случаи Агни, Сома или Рудра (Güntert, p. 122) да развържат „връзките на Варуна“. Индра може да освобождава не само от „връзките на Варуна“, но и „възелът“ на демоните на смъртта (напр. AV, IX, 3, 2–3, където става дума да се прережат връзките на демонката Вишвавара с помощта на Индра и т.н.). Болестите са „примки“, а смъртта е само върховната „връзка“. Което означава, че при Йама и Нирти тези атрибути са както важни, така и истински структуроопределящи.

Болест и смърт — това са двата елемента на магическо-религиозния комплекс на „връзването“, които почти навсякъде по света са се радвали на изключителна популярност и затова смятаме за уместно да проучим дали тяхното разпространение не би могло да изясни някои аспекти на разглеждания от нас въпрос. Но преди да

изоставим индийската следа, нека се опитаме да съставим схема на основните групи, които установихме по тези земи: 1) Варуна, Великият Асура, връзва по магически начин виновните и на него му се молят или да не връзва, или да развързва; 2) Вритра обвързва Водите и някои аспекти от мита за него отговарят на нощната, лунната, водната страна на Варуна, доколкото тези разновидности на големия Бог изразяват „непроявеното“ и „обграденото, скованото“; 3) Индра, подобно на Агни и Сома, освобождава хората от връзките на Варуна и от веригите на божествата на смъртта: той „срязва“ или „счупва“ тези „връзки“, „вериги“, точно както е казано в мита, че реже, раздробява и т.н. тялото на Вритра; значи, освен военните средства, които са му присъщи и даже изключително негови, когато иска да победи магьосника Вритра, той също прибягва до „магически средства“: във всеки случай „връзките“ не представляват основната му черта, дори ако примката трябва да бъде смятана за едно от оръжията му; 4) тъкмо напротив, примките, въжетата, възлите са характерни за божествата на смъртта (Йама, Нирти) и демоните-причинители на различните болести; 5) накрая, в „популярните“ части от ведическите книги, вълшебствата, насочени против връзките на тези демони не са по-малобройни от магическите „връзвания“, предназначени за човешките неприятели.

Очевидно е, че дори когато са така резюмирани, нещата не стават по-прости и ясни. И все пак се открояват известни специфични черти: в митическия план на божествените подвизи, от една страна изпъква магическото бездействие на Варуна и на Вритра и, от друга страна, действеността на Индра; в човешкия план на болестите и смъртта се налага значението на примките и на възлите при пагубните божества или при демоните, както и магическото използване на „връзването“, било в народната медицина, било при вълшебствата. Така, още от ведически времена, макар да си остава характерна, съставна част на зоната на магическото владичество, комплексът на „връзването“ все пак излиза извън нея както нагоре (космологическо ниво: Вритра), така и надолу (гибелно ниво: Йама, Нирти и ниво „магьосничество“). Да се опитаме да видим какво ново би внесло в тази наша схема едно сравнение с другите индоевропейски области.

Траки, Германи, Кавказци

Твърде е вероятно Гюнтертовите твърдения да са основателни (цит. произв., стр. 154) и удостовереното от надписите име на тракийския бог Дарзалес наистина да се обяснява с корен, съдържащ понятието „връзвам“ (авест. darezeili, „връзвам“, daraəz, „въже, примка“), но за съжаление не знаем почти нищо за този бог.[85] Същата етимология несъмнено важи и за името на гетско-тракийския бог Дерзелатес, който е добре познат в Одесос[86], където се чествали darzaleia за добив на по-богати реколти[87]; съществуването му е удостоверено и в Томис чрез халките, носещи надписа Derzo[88], както и това на трако-фригийската богиня Бендида[89], на литовеца Бентис[90] и на илира Биндус.[91] За съжаление, много малко неща се знаят за последните двама; дали пък човешките жертвоприношения, които са правели илирите, не са били посветени на Биндус?

Още по-показателни за специалистите и учените са някои ритуали, запазени до наши дни както в германските области, така и по трако-фригийските и кавказки земи. Изхождайки от големия годишен религиозен празник на семнониte, населявали някога района между Одер и Ниса, Тацит (Germania, 39) обяснява, че присъстващите можели да участват в него едва след като се вържели (nemo nisi vinculo ligatus ingreditur). В своя обширен коментар, подкрепен с многобройни паралелни сравнения, Клос (стр. 564 и сл.; 609 и сл.; 643, 668) схваща този ритуал като свидетелство за подчиненост спрямо националното божество (стр. 566), докато Петадзони[92] го смята по-скоро за някакъв вид средновековен съд чрез изпитание. Както и да е, ние имаме всички основания да го сравняваме с посвещаващите церемонии в чест на Митра, при които новопосветеният стоял с ръце, вързани с въже на гърба.[93] Може да се мисли също и за желязната халка, която шатите носели „като верига“, докато убият първия си неприятел (Germania, 31), за ритуалното оковаване във вериги при албанците (Страбон, IX, 503), както и за веригите, носени от грузинските поклонници на „Георгий Белия“[94], за ритуалите на „връзването“ на арменските царе (Тацит, Annales, XII, 45; Клос, стр. 619) и за някои съвременни албански обичаи.[95] При всички споменати ритуали изпъква най-вече раболепното поведение на вярващия, който се представя като роб или пленник пред своя господар. Така „връзването“ се конкретизира в нещо като белег на васалност.[96] Клос (стр. 620) има може би право да приписва ритуала на семнониte на влиянието на илирите и да смята, че

той спада направо към лунарно-пъкленото културно ниво, чийто център е разположен в южните райони.[97] Но извън този ритуал, при древните германци се срещат и други елементи, които се вместват пак в същия комплекс на „връзването“: така например, ритуалната смърт чрез обесване обяснява епитета, използван за Один — „бог на въжето“ (Haptagud, Клос, стр. 609); така, германските богини на смъртта също теглят мъртъвците с въже[98] и войнстващите богини (староскандинавската Disir, старогорнонемската Idisi) връзват тези, които те искат да повалят.[99] Трябва да запомним тези черти, тъй като напомнят за прилаганата от Йама и Нирти техника; впрочем, те ще добият още по-ясни очертания от фактите, които ще изложим по-нататък.

Иран

Данните, с които разполагаме за Иран са два вида: 1) няколко споменавания за демона Astôvïdhôtush, който също връзва предопределения да умре човек;[100] и 2) жестовете на боговете-воини и на иранските герои: Фредун, например, връзва демона Аздахак и го приковава на планината Димаванд (Dînkard, IX, 21, 103), богът Тиштрийа връзва магьосниците Перика с две-три въжета (Yasht, 8, 55); Верешхрагна, както вече казахме, привързва ръцете на неприятеля (Yasht, 14, 63); Шевтеловиц[101] откроява някои епизоди от Shah Nameh, в които се споменава, че Ахриман държи примка, докато в други става въпрос за „връзките“ на бога на съдбата. Отсъствието на Владетел-връзвач, иранско копие на Варуна, не е необяснимо: без значение е дали мястото на Варуна е заето само от върховния бог Ахура Маздах, както се смята обикновено, или пък, както предполага Ж. Дюмезил (Naissance d’Archanges (Раждане на Архангели), 1945 г., стр. 82 и сл.; стр. 100 и сл.), то е запазено също и за amesha spenta Asha, важното е, че и в двата случая имаме работа с изчистени същности, морализирани от реформата на Заратустра и че в тяхната природа би било недопустимо да се открие „магията“ на Варуна. Елементите на „върховно владичество“, които все пак са оцелели в Ахура Маздах (Виденгрен, цит. произв., стр. 259 и сл.) изобщо не позволяват да се съзре в него някакъв „страшен Владетел“ и, ако понякога той е бог на съдбата (Yasna, 1,1; Виденгрен, стр. 253), то това е съвсем обикновена черта на върховните и Урановите богове и от нея не би трябвало да се вади някакво генерално заключение. Но поради факта, че не знаем почти нищо за иранския еквивалент на ведическия Варуна преди реформата на Заратустра, би било непредпазливо и дори погрешно да си правим извода, че в Индия „връзваческия“ характер на Варуна се дължи на неарийско влияние. Действително, и гръцкият Уран също връзва своите съперници и, както сочи Ж. Дюмезил (Уран-Варуна), има основания в мита за Уран и за Уранидите да се търсят следите на една вече индоевропейска схема. Както и да е, доказаните факти, свързани с Иран препокриват само два от мотивите, които различихме в индийския комплекс: 1) богът или героят-връзвач на демони; 2) смъртоносният демон, който овързва човека преди да го отнесе на планината Синват. Може би вследствие на Заратустровата реформа, другите два важни мотива от индийския ансамбъл — „магията“ на Варуна и космологическото „връзване“ — повече не се появяват.

Етнографски паралели

Би било безполезно да се правят каквито и да било общи заключения от познатите ни индоевропейски факти, преди да сме разширили, както впрочем обещахме, историческата си и културна перспектива и да сме включили комплекса на „връзването“ в една по-голяма група от аналогични или идентични символики. Но още отсега можем да посочим няколко етнографски паралела на индоевропейската група от богове и смъртоносни демони, които „връзват“ мъртвите. Най-близък до иранската двойка Вайу-Астовидхотуш е китайският бог на вятъра и на мрежата Паухи, намиращ се в тесни отношения с богинята-змия Накура, което доказва, че той трябва да бъде причислен към пъклено-лунното културно ниво.[102] Колкото до въжетата на Йама, на Нирти, на Астовидхотуш и на германските богини, техните най-точни копия се срещат в областта на Тихия океан. При австралийските Аранда, демонките tjimbarkna овързват нощем душите на човеците и ги убиват, стягайки силно въжето.[103] На островите Данже богът на смъртта Ваеруа връзва умрелите с въжета и ги влачи така в страната на мъртвите.[104] На Харвейските острови, докато слиза в ада по едно чудотворно дърво, душата на починалия забелязва мрежата на причакващия я бог Акаанга, от когото тя не може да избяга.[105] В Сан Кристобал, в Доминиканската република, седналият на една скала „Fisher of Soul“ лови душите.[106] На Соломоновите острови родниците са тези, които ловят във водите душата на умрелия, за да я сложат в една кутия до някаква негова телесна реликва (череп, челюстна кост, зъб и т.н.)[107] Магьосниците на Харвейските острови притежават магически клопки, в които залавят душите на тези, които искат да погубят.[108] Същият обичай се среща и в други културни зони[109], но е важно да се отбележи, че начинът, по който богът на смъртта в Меланезия „лови“ и „овързва“ душите е съвсем аналогичен с убийствената техника на магьосниците. Тази взаимна обвързаност на двете магии помага за изясняване на проблема за „връзването“.

Видяхме, че мотивите, свързани с примките, възлите и въжетата при индоевропейците се разпределят между няколко ясно отличими една от друга съвкупности: между някои богове, герои или демони, някои ритуали, някои обичаи. Същият проблем стои съвсем различно в семитския свят: там магическите връзки от всякакъв род са съставна част от почти всеобщия божествен (и демонски) престиж. Има богове-

върховни владетели като Енлил и жена му Нинхурсаг (=Нинлил) или пък лунни богове като Ензу (=Син), който улавя в мрежите си клетвонарушителите.[110] Но и Шамаш, слънчевия бог, е въоръжен с примки и въжета, и него също го молят да освободи този, когото е вързал; богинята Нисаба овързва демоните на болестите, а пък те, от своя страна, имат примки и по-специално демоните на болестите (демонът на чумата се призовава с думите: „улови в мрежата си, завържи и унищожи вавилонците!“[111] на Бел (=Енлил) се казва: „Отче Бел, ти хвърляш примките и всяка примка е враждебна“[112] Тамуз е наречен „Господар на примките“ (Scheftelowitz, цит. произв., стр. 4), но в мита, самият той е „вързан“ и моли да бъде спасен от примките.[113] От Мардук се иска да освободи от веригите и от примките, понеже и той е владетел-връзвач. Подобно на Индра, и той използва примката и въжетата като бог-борец, по „геройски“ начин. В Enuma Elish, поемата за Сътворението, са описани два вида „връзване“, които напомнят ведическия диптих Варуна-Индра. Еа, богът на Водите и на мъдростта, не се бори „геройски“ с първичните чудовища Апсу и Мумму: той ги „връзва“ с магически призовавания и после ги убива (Enuma Elish, I, 60–74). След като получава от събранието на боговете прерогативите на абсолютната власт (принадлежаща дотогава на небесния бог Ану, IV. 4 и 7) и след като се сдобива със скиптъра и трона (IV, 29), Мардук се захваща да пребори морското чудовище Тиамат и този път присъстваме на една истински „героична“ битка; но главното оръжие на Мардук си остава „мрежата“, „дар от баща му Ану“.[114] Мардук „връзва“ Тиамат (IV, 95), „овърза го с вериги“, и му изтръгва живота (IV, 104). Сетне той оковава всички богове и демони, които са помагали на Тиамат и, както е казано в поемата, „те бяха хвърлени в мрежите, останаха в кошовете (за ловене на риба), бяха поставени в кухини (пещери)“ (IV, 111–114, 117, 120). Мардук става пълновластен господар чрез героичната си борба, но си запазва и прерогативите на магическото върховенство. Ако се държи сметка и за магическото свойство на въжетата, на възлите и на примките в магьосничеството и народната медицина (виж по-нататък), общото впечатление, което се получава от това така бързо изследване на месопотамския район е на едно почти пълно объркване. Изглежда „връзването“ е някакъв магическо-религиозен престиж, който всички религиозни „форми“ в еднаква степен търсят да си присвоят. Полезно би било, ако някой специалист в областта на месопотамските религии подхване отново този проблем, за да се определи дали е възможно да се възстанови една „история“ при съществуващата неяснота и объркаността.

Магията на възлите

Да разгледаме сега в нейната цялост морфологията на връзките и на възлите в магическата практика. Най-важните факти бихме могли да класираме в две големи категории: 1) магическите „връзки“, използвани срещу човешките неприятели (във войната, при магьосничеството) и обратната операция — „сръзване на връзките“; 2) влияещите благотворно възли и връзки, средства за отбрана от дивите животни, от болестите и магиите, от демоните и смъртта. Ще се задоволим с няколко примера. В първата категория, например, бихме могли да цитираме магическите примки, заложени на неприятелите (Atharva Veda, II, 12, 2; VI, 104; VIII, 8, 6), въжетата, опънати от принца по пътя на вражеските войски (Kauçîtaki Samhitâ, XVI, 6), закопаното в земята въже в близост до къщата на някой неприятел или пък скрито в лодката му, за да се преобърне тя във водата,[115] накрая възлите, които причиняват всички видове злини, както в древната магия[116], така и в съвременните суеверия.[117] Що се отнася до „сръзването на връзките“, то вече е използвано в Atharva Veda (напр. VI, 14, 2 и сл.); и ако продължим все в този дух, често четем в етнографската литература, че, като предпазно средство, по хората не бива да има никакъв възел през някои критични периоди от живота им (напр. раждане на дете, сватба, смърт)[118].

Към втората категория могат да се причислят всички обичаи, които приписват на възлите и на връзките лечебна функция, като средство за защита от демоните, за съхранение на магическо-жизнената сила. Още в древността[119], болната част от тялото се овързвала, за да оздравее, а и до днес тази практика е твърде обичайно явление в народната медицина.[120] Още по-широко разпространен е обичаят да се защитава човека от болестите и демоните с помощта на възли, на върви и на въжета,[121] най-вече по времето, когато жената ражда.[122] Почти навсякъде по света се носят възли като амулети.[123] Друг доста показателен факт е, че се използват възли и върви при брачния ритуал, за да се защитят младоженците[124], макар да се знае, че точно възлите биха могли да попречат на консумирането на сключения брак. Но въпросната многозначност е от онези, които се наблюдават при всички магическо-религиозни използвания на възлите и на връзките. Възлите както предизвикват болестта, така или я отстраняват, или пък изцеляват болния; мрежите и възлите или омагьосват, или пазят от лошата магия; в едни случаи те предпазват

новородените, в други ги разболяват; докарват смъртта, но и я отдалечават. Накратко казано, съществото при всички магически и магическо-медицински ритуали е насочването на силата, съдържаща се в дадено „връзване“, във всяко „връзващо“ действие. Впрочем, насочването може да бъде позитивно или негативно, като това противопоставяне следва да се възприема в смисъла на „благотворно“ и на „злотворно“, или в смисъла на „защита“ и на „нападение“.

Магия и религия

Без съмнение, всички тези вярвания и ритуали ни въвеждат в областта на магическото мислене. Но дали фактът, че въпросните народни практики са свързани с магията ни дава правото да смятаме общата символика на „връзването“ като нещо сътворено единствено от магическото мислене? Според нас, не. Дори ако ритуалите и символите на „връзването“ при индоевропейците съдържат пъклено-лунни елементи и, следователно, свидетелстват за силното влияние на магията — което никак не е сигурно! — все пак трябва да се обяснят и други документи, свидетелстващи не само за автентично религиозно изживяване, но и за едно генерално схващане за човека и за света, което е истински религиозно, а не магическо. Прегледът, който направихме на данните от Месопотамия, например, показва, че те не се поддават като цяло на магическо тълкуване. Нещата при евреите са още по-ясни: вярно, че в Библията се говори за „примки на смъртта“ (например: „вериги на ада ме обвиха, и примки на смъртта ме омотаха“ — из „Втора книга Царства“, гл. 22:6; виж също из „Псалтир“ Псалом 17:6: „вериги адови са ме стегнали, и мрежите на смъртта са ме оплели“ или Псалом 114:3-4: „Смъртни болки ме обвзеха, адски мъки ме постигнаха; аз срещнах утеснение и скръб. Тогава призовах името Господне: Господи! избави душата ми“). Но самият Господ Бог е страшния владетел на тези връзки и Пророците го описват с мрежа в ръка, с която ще накаже виновните: „Кога отидат, Аз ще хвърля върху тях мрежата Си; като птици небесни ще ги сваля…“ (Книга на пророк Осия, гл. 7:12); „И ще простра върху него Моята мрежа, и ще бъде хванат в Моите примки, и ще го заведа във Вавилон…“ (Книга на пророк Иезекииля, гл. 12:13, виж почти същия текст и в гл. 17:20); „Тъй казва Господ Бог: Аз ще хвърля върху тебе Моята мрежа…“ (пак там, гл. 32:3). И Иов, в своята толкова дълбока и истинска религиозна вяра, използва същия образ, за да опише всемогъществото на Господа: „знайте, че Бог ме събори и с мрежата Си ме омота“ (Книга на Иова гл. 19:6). Обаче и християните-евреи са знаели, че демонът „връзва“ болните (например в Евангелие от Лука, гл. 13:16 се казва: „А тая дъщеря Авраамова, която сатаната е свързал, ето вече осемнайсет години…“), затова са говорели за Върховния Бог като за „владетел на връзките“. Така, при един и същи народ срещаме магическо-религиозна многозначност на „връзките“: връзки на смъртта, на болестта, на магията, но и връзки на Бога.[125] „Мрежа е

метната над всички живи същества“, писа равинът Акиба (Pirkê Abôt, 3, 20); Шефтеловиц, стр. 11). Формулировката е много сполучлива, защото не изразява някакво изключително „магическо“ или „религиозно“ виждане за живота, а цялата сложност на положението на човека в света; и, ако си послужим с една станала вече модна терминология, бихме казали, че тя изразява положението на самия съществуващ.

Действително, в много страни „нишката на живота“ се е превърнала в символ на човешката съдба. „Нишката на живота им (буквално: въжето на шатрата им) е скъсана!“, се провиква Иов. Като всички простосмъртни и Ахил „ще изстрада това, което съдбата изтъка за него заедно с лененото платно, с което го пови майка му, когато го роди“ (Илиада, 20:128; виж също пак там 24:210). Богините на съдбата тъкат нишката на човешкия живот: „Там, ще го оставим да понесе съдбата, която са поставили на своите вретена тъжните Тъкачки в часа, когато бе роден от майка си…“ (Одисея, 7:198)[126] Но има и още нещо: самият Космос се схваща като изтъкано платно, като една огромна „мрежа“. Според индийското умозрение, например, въздухът (vâyu) „е изтъкал“ Вселената, свързвайки така като с непрекъсната нишка този и другия свят и всички същества заедно (Brhadâranyaka Up., III, 7, 2), точно както диханието (prana) е „изтъкало“ човешкия живот. („Кого изтъка в него диханието?“, Atharva Veda, X, 2:13). От гореизложеното следва, че тази доста отрупана символика изразява две основни неща: от една страна, че както в Космоса, така и в човешкия живот всичко е свързано с всичко останало чрез невидими нишки и, от друга страна, че някои божества[127] са владетелите на тези „нишки“, които, в крайна сметка, образуват едно широко космическо „връзване“.

Етимологията рядко може да даде неоспорим аргумент при толкова деликатни въпроси като тези, които засягат „произхода“ на религията и на магията, но тя често е много полезна и насочваща. Шефтеловиц и Гюнтерт припомниха, че при не една и две лингвистично сродни групи думите, с които се обозначава действието „връзвам“, служат за изразяване и на омагьосването: така например на тюрко-татарски bag, baj, boj означава едновременно „магьосничество“ и „връзка, въже“;[128] гръцката дума καταδεω означава „връзвам здраво“, но и „връзвам с магическа омая като правя възел“ (откъдето произлиза и καταδεσμοξ „въже, омагьосвам“, Inscr. Graec, III, 3; Шефтеловиц, стр. 17); латинската дума fascinum, „омая, урочасване“ е сродна с fascia, „връзка, бандаж“, с fascis, „сноп“; ligâre, „връзвам“, ligatura, „действието връзване“ означават също „омайвам“ и „омая“ (сравни с

румънската legatura, „действието връзване“ и „омагьосвам“); санскритската yukti, в пряк смисъл „впрягам, връзвам“ означава в по-разширен смисъл и „магически средства“, а способностите на йогата понякога се схващат и като омагьосване чрез „връзване“.[129] Всички тези етимологии потвърждават, че действието „връзване“ е основно магическо. Тук имаме работа с доведена до крайност „специализация“: омагьосване, връзване чрез магия, омайване и т.н. От етимологическа гледна точка в думата religio също се съдържа някаква форма на „привързване“ към божеството, но би било неблагоразумно (както го прави Гюнтерт, стр. 130) religio да се разбира в смисъла на „магьосничество“. Защото, пак ще повторим, подобно на магията, и религията съдържа в самата си същност елемента „връзване“, макар че то очевидно е със съвсем друга сила и най-вече — с противоположна насоченост.

Символика на „положенията-предели“

Съществуват и много други символични съвкупности, които охарактеризират с почти същите формулировки структурата на Космоса и „положението“ на човека в света. Вавилонската дума markasu, „връзка, въже“ в митологията обозначава „космическия принцип, обединяващ всички неща“, а също и „опората, могъществото и божествения закон, които заедно държат Вселената“[130]. Джуан Дзъ (гл. VI) също говори за „Дао“ като за „веригата на пълното сътворение“[131], а това ни напомня за индийската космологическа терминология. От друга страна, лабиринтът понякога се схваща като „възел“, който трябва да бъде „развързан“ и като понятие той се вписва в една метафизическо-ритуална група, съдържаща представите за трудност, опасност, смърт и за посвещение.[132] В един друг план, този на познанието и на мъдростта, се срещат сходни изрази: говори се за „избавлението“ от илюзиите (които в Индия се обозначават със същата дума като магията на Варуна — mâyâ), за стремежа да се „разкъса“ булото на недействителността, да се „развържат възлите“ на съществуването и т.н. Така се получава впечатлението, че положението на човека в света, в каквато и перспектива да бъде разглеждано то, винаги се изразява с ключови думи, съдържащи идеята за „връзване, за оковаване, за привързване“ и т.н. В магически план, човекът си служи с възли-амулети, за да се защити от връзките на демоните и магьосниците; в религиозен план, той се чувства „овързан“ от Бога, уловен в „примката“ му; обаче и смъртта също „връзва“, конкретно (трупът е „овързан“) или метафорично (демоните „връзват“ душата на починалия). Нещо повече: самият живот е едно „изтъкано платно“ (понякога магическо платно с космически размери, maya) или „нишка“, на която се крепи животът на всеки смъртен. Изброените перспективи имат все пак някои общи точки: навсякъде крайната цел на човека е да се освободи от „връзките“: на мистичното посвещение в тайните на лабиринта, при което избраникът се научава да развързва лабиринтовия възел, за да е в състояние да го стори и тогава, когато душата ще го срещне след смъртта, отговаря философското, метафизическото посвещение, чието предназначение е да „разкъса“ булото на незнанието и да освободи душата от веригите на съществуването. Знае се, че в индийската мисъл господства жаждата за избавление и че най-характерната ѝ терминология се свежда до съвсем популярни формулировки, като „окован с вериги-

избавен“, „привързан-развързан“ и т.н.[133] Същите формулировки са използвани и в гръцката философия: в пещерата на Платон хората са оковани с вериги, които не им позволяват да се движат, нито да вртят глави (Кер., VII, 514 и сл.). Душата „след падането си е била уловена, тя е окована с вериги…; тя е, както се казва, в гроб и в пещера, но като се обръща към мислите, се освобождава от връзките си…“ (Плотин, Енеади, IV, 8, 4; сравни с IV, 8, 1: „За душата, пътят, който води към интелигентността минава през избавлението й от нейните връзки.“)

Тази многозначност на комплекса на „връзването“ (разгледан от нас в космологически, магически, религиозен, посветителски, метафизически и сотериологически план) се дължи вероятно на факта, че човекът разпознава в него някакъв първообраз на собственото си положение в света. От което следва, че той допринася най-напред за поставянето на дневен ред на въпрос от сферата на философската антропология, при чието разглеждане чисто философските изследвания биха спечелили много, ако не пренебрегват или подценяват свидетелствата и документите, отнасящи се до някои „пределни положения“ на древния човек. Защото, ако съвременната мисъл се гордее, че е преоткрила конкретния човек, тя трябва да е съвсем наясно, че анализите й се отнасят предимно до положението на съвременния човек от Запада и че така тя допуска грешки, дължащи се на липсата на универсално виждане, на своего рода човешки „провинциализъм“, което в крайна сметка я прави монотонна и безплодна.

От друга страна, комплексът на „връзването“ поставя, или по-скоро представлява проблем, интересуващ в най-висока степен историята на религиите. Не само чрез установените от него взаимоотношения между магията и религията, но най-вече защото ни разкрива това, което би могло да се нарече разпространение на магическо-религиозните форми и тяхната „физиология“: имаме чувството, че присъстваме на някакво „връзване“-първообраз, което се опитва да се осъществи както в различните планове на магическо-религиозния живот (космология, митология, магьосничество и т.н.), така и на отделните етажи на всеки от тези планове (например, голямата магия и малката магия; нападателното магьосничество и отбранителното магьосничество и т.н.). В известен смисъл може дори да се каже, че ако историческият или „историзираният“ „страшен владетел“ се мъчи да наподоби своя божествен първообраз — „бога-връзвач“, то и всеки магьосник също наподобява страшния владетел и неговия трансцендентен модел. От морфологическа гледна точка няма

приемственост и директна връзка между Вритра, който „оковава с вериги“ Водите, Варуна, който „връзва“ виновните, демоните, които улавят мъртвите в своята „мрежа“ и магьосниците, връзващи с магическите си средства противника или пък развързващи жертвите на други магьосници. Структурата на всички тези действия е все една и съща. При настоящото състояние на познанията ни е трудно да уточним дали това еднообразие произтича от наподобяването, от „историческите“ заемки (в смисъла, който историческо-културната школа влага в тази дума) или то се обяснява с факта, че въпросните действия са резултат от самото положение на човека в света, тоест че са варианти на един и същи първообраз, изявяващ се последователно в многобройните планове и в различните културни сфери. Все пак изглежда сигурно, че поне при някои комплекси (например този на индоевропейското магическо господство) имаме работа с митическо-ритуални ансамбли, които исторически са взаимно обвързани. Но историческата действителност на индоевропейския комплекс на „връзването“ не означава непременно, че всички останали обичаи и магическо-религиозни вярвания, разпространени из целия свят и отнасящи се до сходен комплекс, са също „исторически“ (тоест произлизат от една-единствена древна даденост или са плод на преки или непреки влияния, на заемки и т.н.). За да стане още по-ясна мисълта ни, ще добавим, че ако отделният индоевропейски случай не води непременно до това заключение, то поне не го изключва и че от благоразумие въпросът трябва да остане открит.

Но, само за сравнение, бихме могли да цитираме един аналогичен случай: комплекса на ритуалното изкачване и на магическия полет. Ако все пак са различими някакви исторически отношения (сродство, заемки) между разните вярвания и системи (ритуални, мистически и т.н.), при които изкачването е един от съществените им елементи,[134] то морфологията на изкачването и на символиката на полета далеч надхвърля тези исторически отношения. Дори ако специалистите успеят един ден да идентифицират историческия източник на всички обществени ритуали и символики на изкачването, дори ако впоследствие те са в състояние да уточнят механизма и етапите на тяхното разпространение, все пак ще трябва да обяснят символиката на мечтата за възнасяне, на естетическите блянове и видения, които не само са съсредоточени около комплекса на изкачването и на полета, но и го представят като вече организиран и наситен със същите значения като ритуалите, митовете и philosophoumena на изкачването. Впрочем, ние вече начертахме пътищата на такова сравнително проучване.[135]

Тук само ще се задоволим със заключението, че в случая имаме работа с неисторически изрази от все същата първообразна символика, която се проявява по свързан и систематичен начин както в областта на „несъзнателното“ (сънища, халюцинации, блянове), така и в тази на „транссъзнателното“ и на съзнателното (естетическо виждане, ритуали, митология, philosophoumena). Ще подчертаем мимоходом, че проявите на несъзнателното и на подсъзнателното имат структура и значения, които се съгласуват великолепно с тези на съзнателните прояви; и тъй като последните са „разумни“, в смисъл, че значението им е логически обяснимо, би могло да се говори за под — или транс-съзнателна „логика“, която не винаги се отличава от „нормалната“ логика (разбирай: класическата или логиката на здравия разум). Засега ще приемем хипотезата, че поне в една от зоните на подсъзнателното властват същите архетипове, които господстват и организират съзнателното и транссъзнателно преживяване. Този факт ни позволява да смятаме многобройните варианти на един комплекс от символики (такива са в посочените от нас примери комплексът на „изкачването“ или този на „връзването“) като безкрайна поредица от „форми“, които в различните области на съня, на мита, на ритуала, на теологията, на мистиката, на метафизиката и т.н., се опитват да „реализират“ първообраза.

Действително, не всички „форми“ са стихийно породили се и не всички зависят пряко от идеалния първообраз; много от тях са „исторически“, в смисъл, че са резултат от еволюцията или от наподобяването на вече съществуваща форма. В някои варианти на магьосничеството чрез „връзване“ се проявява един доста оборкващ маймунски аспект; човек добива впечатлението, че те са изкопирали в своя ограничен периметър вече съществуващите „исторически форми“ на магическото владичество или на погребалната митология. Но човек трябва да бъде особено предпазлив със заключенията си, защото е твърдо установено, че външно погледнато, в патологичните варианти на религиозните комплекси също се проявява маймунски аспект. По-безспорна ни изглежда обаче тенденцията на всяка „историческа форма“ да се доближи колкото е възможно повече до своя архетип, дори когато се проявява в някой второстепенен, незначителен план: това явление се потвърждава навсякъде в религиозната история на човечеството. Коя да е местна богиня се стреми да стане Великата Богиня; кое да е село е „Център на Света“; кой да е магьосник, в разгара на изпълняваните от него ритуали, твърди, че е Всемирния Владетел. Точно тази тенденция към доближаване до архетипа, към възстановяване на съвършената форма (на която даден ритуал, мит или някое божество са само варианти, при това често доста бледи), прави възможно съществуването на историята на религиите. Без нея, магическо-религиозният опит постоянно би създавал светкавично появяващи се или постепенно изчезващи форми на богове, на митове, на догми и т.н. и наблюдателят би се озовал пред гъмжило от все нови и нови видове, което изобщо не би позволило да бъдат подредени и групирани. Но веднъж „осъществена“, „историзирана“, религиозната форма се стреми да се освободи от своите условия за време и място и да стане универсална, да преоткрие архетипа си. И накрая, „империализмът“ на наложилите се религиозни форми също се обяснява с тази тенденция, която подтиква всяка йерофания или теофания да стане „Всичко“, тоест да изчерпи самостоятелно проявите на свещеното, да включи само в себе си огромната морфология на свещеното.[136]

Каквито и да са тези общи гледища, много е вероятно магическо-религиозният комплекс на „връзването“ наистина да отговаря на един-единствен или на цяло съзвездие от първообрази (ние вече посочихме някои от тях: изтъкаването на Космоса, нишката на човешката съдба, лабиринта, веригата на съществуването и т.н.). Двойствеността и разнородността на мотивите на „връзването“ и на възлите, а също и на

„освобождаването от връзките“ потвърждават колко многобройни и различни са плоскостите, върху които са се „осъществили“ тези първообрази. Това естествено не означава, че във вътрешността на тази огромна маса от факти, отнасящи се до разглежданите магическо-религиозни комплекси, не могат да бъдат отличени някои исторически свързани групи и че никой няма право да ги възприема като зависещи едни от други или като произлизащи от общ източник. Точно това сторйха Гюнтерт, Дюмезил и Клос за индоевропейската област, макар и от различни гледни точки. Бихме се поколебали да се съгласим с Клос, когато този учен, верен на принципите на Виенската историко-културна школа,[137] се мъчи да обясни даден американски или меланезийски ритуал или мит за „връзване“ като исторически зависим от източника, дал живот и на индоевропейските форми. По-правдоподобна е хипотезата му за кавказкия произход (стр. 643) на индоевропейския ритуален комплекс на „връзването“: урало-алтайците и тюрко-татарите не познават нито ритуалите, нито митовете за „връзването“, което сочи, че произходът на този комплекс трябва да бъде търсен в страните на Юг. Действително, най-близките паралели до грузинския ритуал с веригите на „Георгий Белия“ (виж по-горе) се откриват в Индия: от една страна, желязната халка, която магьосникът (Панда) на гондите[138] носи на врата си през деветте дни докато трае празникът на Кали-Дурга (празник, наричан от гондите zvârâ, дума, производна от индийската javârâ, „овес“, което доказва земеделския й произход); от друга страна, железните халки около шиите на един женски идол и на „Прото-Шива“, открити в Мохенджо-Даро.[139] Разбира се, би било неблагоразумно да се смята, изхождайки от протоисторическата култура на Инд, че някои думи са пряко образувани от ритуала, извършван и понастоящем от гондите; установената от В. Коперс близост между тези факти обаче не е лишена от интерес за нас.[140]

И все пак още не е изяснено защо така често се срещат мотиви на „връзването“, на „възлите“ и т.н. в древните пластове на месопотамските религии. Тази честота не е ли страничен вариант, който за разлика от случилото се при индоевропейците, не е успял да влезе в състава на теологическа и ритуална система и да се наложи в целия религиозен живот, вариант, който иначе би се умножил до безкрая, би се превърнал както в божествен, така и в сатанински престиж и би бил присвоен от всяко божество и използван от всеки магьосник? Това, което засега е несъмнено е, че само при

индоевропейците комплексът на „връзването“ се оказва органически включен в самата структура на ужасната божествена или човешка върховна власт и че само при индоевропейците — както показаха изследванията на Ж. Дюмезил — съществува една свързана система, приложима във всички области — ритуална, митологическа, теологическа и т.н. Ние обаче се опитахме да докажем в предишните страници, че даже при индоевропейците тази система, съсредоточена върху схващането за Страшния Владетел, не е изчерпала творческата мощ на магическо-религиозните форми и на символиките, отнасящи се до „връзването“; постарахме се даже да намерим обяснение на този факт в магически и митологически план, а също и в областта на религията. Според нас, той се дължи или на самото положение на човека в света (спонтанен „произход“), или на повече или по-малко раболепна имитация на вече съществуващи форми (исторически „генезис“). Независимо от обяснението, което читателят би предпочел, сложността и комплексността на индоевропейското схващане за бога-Страшен Владетел са от сега нататък безспорни. В него хората започват да провиждат праисторията си, подготвени са да различат евентуалните заемки от чуждоземни религиозни традиции. Неуместно би било може би да определяме това схващане като изключително магическо, въпреки че структурата му често ни подтиква да го окачествяваме като такова; от една страна изтъкнахме космологическите и метафизически качества на „връзването“ на Варуна и Вритра в самата Индия; от друга страна, религиозните преживявания, предизвикани у евреите от същия този комплекс, доказват, че един много чист и дълбоко религиозен живот може да намери храна дори в „примките“ на Бог, привидно страшен и „връзвач“.

ГЛАВА IV БЕЛЕЖКИ ОТНОСНО СИМВОЛИКАТА НА РАКОВИНИТЕ

Луната и Водите

Стридите, морските раковини, охлювът, перлата са свързани както с водните космологии, така и със сексуалната символика. Всички те действително участват в свещената мощ, концентрирана във Водите, в Луната, в Жената; освен това, по различни причини, те са се превърнали в емблеми на тези сили: прилика между морската раковина и женските гениталии, отношения, свързващи стридите, водите и луната и, накрая, гинекологична и ембриологична символика на перлата, образувана в мидата. Вярването в магическите свойства на стридите и на раковините е разпространено в целия свят, от праисторически времена до наши дни.[141] Много е вероятно символиката, намираща се в основата на подобни схващания да произтича от някой дълбок пласт на „примитивната“ мисловност. Но тя е била предмет на „актуализации“ и на различни тълкувания: забелязва се присъствието на стридите и на раковините в земеделските, брачните и погребалните ритуали, в украсата на дрехите или в някои декоративни мотиви, макар техните магическо-религиозни значения често да изглеждат полузабравени или изродени. При някои народи раковините продължават да служат като декоративни мотиви, но от магическото им значение не е останал вече дори спомен. Перлата, която някога е била емблема на съзидателната сила или символ на трансцеденталната действителност, е съхранила на Запад само качеството си на „скъпоценен камък“. Непрекъснатият упадък на символиката ще проличи по-ясно в края на изложението ни.

Иконографската група Вода-миди е почти вездесъща в предколумбийска Америка. Tula relief в Мелинч Хил изобразява божество, обгърнато от Водите, в които плават миди, спирали, двойни кръгове.[142] В Codex Nuttall преобладава монографският комплекс Вода-Риба-Змия-Рак-Мида.[143] Codex Dresdensis изобразява Водата ту като изтичаща от черупки на миди, ту като изпълваща съдове във формата на свити на кълбо змии.[144] Мексиканският бог на бурята носел златна верига, по която висели малки морски раковини;[145] голям морски охлюв бил символът на бога на луната.

В древен Китай символиката на мидата е още по-добре съхранена: там раковините са част от свещеността на Луната и същевременно засилват водното могъщество. В трактата Lu shï ch’un ts’iu (III век пр. Хр.) може да се прочете следното: „Луната е коренът на всичко, което е yin; при пълнолуние мидите pang и ko са пълни и

всички неща yin стават изобилни; когато луната се затъмни (през последната нощ от лунния цикъл), мидите са празни и всички неща yin започват да липсват“.[146] След като отбелязва, че бисерната мида pang се появява без мъжко участие, Мо-дзъ (V в. пр. Хр.) добавя: „Следователно, ако pang може да има такъв плод като перлата, то е защото тя съсредоточава цялата си сила yin“.[147] „Луната, пише Лю Нган (II в. пр. Хр.) е родоначалникът на yin. Ето защо мозъците на рибите намаляват, когато луната е празна и черупките на спираловидните едночерупчести не са пълни с месести части, когато луната е мъртва.“ Същият автор добавя в друга глава: „Двучерупчестите раковини, раците, бисерите и костенурките нарастват и се смаляват с луната“.[148]

Между другото, Yin представлява женската, лунна, „влажна“ космическа енергия. Ето защо излишъкът от активен yin в определен район възбужда женския сексуален инстинкт и подтиква „сластолюбивите жени да развращават мъжете“ (I Chou shu, гл. 54, цитиран от Карлгрен, пак там, стр. 38). Съществува наистина някаква мистична връзка между двата принципа yin и yang и човешкото общество. Колесницата на царя е била украсена с нефрит (богат на yang), а тази на царицата — с паунови пера и с раковини, емблеми на yin. Ритмите на космическия живот следват своя нормален ход, докато движението на двата противоположни и взаимно допълващи се принципа продължава без спънки. Сун-дзъ пише: „Ако нефритът е в планината, дърветата на планината ще имат плод; ако дълбоките води произвеждат перли, растителността на брега няма да изсъхне“ (Карлгрен, пак там, стр. 40). По-нататък ще видим, че същата символична полярност нефрит-перла се появява отново, но вече в китайските погребални обичаи.

Засягайки въпроса за влиянието на лунните фази върху стридите, бихме желали да подчертаем, че аналогични идеи са били свойствени и на античния свят.

Римският поет Луцилий е казал: Luna alit ostrea et implet echinos, muribus fîbras et jecur addit, „Луната храни стридите, напълва морските таралежи, дава сила и якост на мидите“. Плиний Стари (Естествена история, II, 41, 3), Авъл Гелий (Атически нощи, XX, 8) и много други автори твърдели, че са забелязали подобни явления. Тази паранаучна традиция, наследена от древната символика, чийто смисъл и функции вече никой не разбирал, е продължила да властва в Европа чак до XVIII век.[149]

Символика на плодовитостта

Приликата на стридите и морските раковини с вулвата навярно много повече от водния произход и лунната символика е допринесла за толкова широкото разпространение на вярата в техните магически свойства.[150] Впрочем, понякога аналогията е вписана в самите термини, обозначаващи някои двучерупчести мекотели: свидетелство за това е старото датско наименование на стридата — kudefisk (kude = вулва; виж Карлгрен, стр. 34, бележка от автора). Голямата прилика на черупката с женските генитали е отбелязана и в Япония.[151] По този начин морската раковина и стридите участват в магическата мощ на матката. В нея присъстват и изпълняват своите функции съзидателните сили, избликващи като от непресъхващ извор от съвкупната емблема на женския принцип. Ето защо, носени като амулет или украса не върху дрехите, а на голо, стридите, морските раковини и перлите зареждат жената с енергия, която благоприятства нейната плодовитост и същевременно я предпазва от пакостните сили и от злата съдба. Жените от племето Акамба се опасват с украсени с черупки от стриди колани, които свалят едва след раждането на първото си дете.[152] Впрочем, стридите са най-подходящият сватбен подарък. В Южна Индия девойките носят огърлици от морски раковини[153] и съвременната индуска терапевтика използва праха от бисери, заради неговите подсилващи и възбуждащи свойства:[154] ето още едно „научно“ приложение, конкретно, непосредствено, на архаична символика, чийто смисъл е вече полуразбираем.

Космологическата функция и магическата стойност на перлата са били познати още от ведическите времена. Един химн от Atharva Veda (IV, 10) я възхвалява така: „Родена от вятъра, от въздуха, от мълнията, от светлината, дано родената от златото раковина и перлата да могат да ни защитават от страха! С раковината, родена от океана, първата от всички сияйни неща, ние убиваме демоните (raksas) и побеждаваме всепоглъщащите (демони). С раковината (надмогваме) болестта, бедността… Раковината е нашият универсален лек; перлата ни предпазва от страха. Родена от небето, родена от морето, донесена от Синдху, тази раковина, родена от златото, е за нас скъпоценността (mani), която удължава живота. Родена от морето скъпоценност, слънце, родено от облака, нека тя ни закриля от всички страни от стрелите на Боговете и от Асура. Ти си едно от златата («перлата» е едно от имената на златото), ти си родена от Луната (Sôma), ти

украсяваш колесницата, ти блестиш на колчана за стрели. Удължи живота ни! Костта на боговете се е превърнала в перла; тя (костта) се ражда и се движи сред водите. Привързвам те за живота, за якостта и силата, за дългия живот, живота от сто есени. Нека перлата да те пази!“

От своя страна, китайската медицина смята перлата за великолепно лекарство заради оплодотворителните и и гинекологични свойства.[155] Според едно японско поверие, някои миди помагат при раждането, откъдето произтича и наименованието им: „миди-лесно раждане“ (Андерсон, Children of the yellow earth, стр. 304). В Китай препоръчват да не се дава на бременните жени един вид стрида, която има свойството да ускори раждането (Карлгрен, стр. 36). Стридите, съдържащи изключително принципа yin улесняват раждането, но понякога прекалено го ускоряват. Впрочем, китайските автори са отбелязали приликата между развилата се в мидата перла и зародиша. В Pei ya (XI в.) се казва за стридата pang, че „бременна с перлата“, тя е като (жената), носеща плода в корема си и затова pang се нарича „корема на перлата“ (Карлгрен, стр. 36).

При гърците перлата е била символ на любовта и на задомяването.[156] Впрочем, още от времето на предшествениците на древните елини раковините били тясно свързвани с Великите Богини.[157] Те били принасяни в дар на Афродита в Кипър, където богинята била заведена след раждането си от морската пяна (Плиний Стари, Естествена история, IX, 30; XXXII, 5). Митът за родената от морска раковина Афродита бил вероятно разпространен във всички средиземноморски земи. Големият поет Плавт, който превежда един стих от своя гръцки колега Дифил, е познавал преданието за нея: Te ex concha natam esse autumnant.[158] В Сирия богинята била наричана „Дамата с перлите“, в Антиохия — Маргарито.[159] Освен това, съчетанието Афродита-раковини е потвърдено от множество гравюри на раковини (Деона, цит. произв., стр. 402). Уподобяването на морската раковина на женските гениталии несъмнено е било познато и на гърците. Раждането на Афродита в раковина е илюстрирало тази мистична връзка между богинята и нейния принцип. Точно тази символика на раждането и на възраждането вдъхновявала ритуалната функция на раковините.[160] Раковините са заели място сред погребалните ритуали благодарение на съзидателната си сила — като емблеми на всемирната матка. Подобна символика на възраждането не се премахва лесно: символизиращите възкресението раковини, открити в много римски погребални паметници, ще преминат и в

християнското изкуство (Деона, стр. 408). Впрочем, мъртвата често е отъждествявана с Венера: тя е изобразена на саркофага с голи гърди и с кацнал в краката й гълъб (пак там, стр. 409); чрез това отъждествяване с първообраза на постоянно възраждащия се живот, мъртвата осигурява своето възкресение.

Морската раковина, перлите, охлювът съставляват навсякъде част от емблемите на любовта и на брака. Статуята на Камадева е украсена с раковини.[161] В Индия брачната церемония започва под силните звуци на голяма морска раковина, която жрецът или специално упълномощено от него лице надува.[162] Същата раковина (Turbinella pyrum) е и един от двата основни символа на Вишну. Една молитва много красноречиво отразява религиозните й свойства: „В устата на тази раковина се намира богът на Луната, от двете й страни стои Варуна, на гърба й Праджапати, на върха й Ганг, Сарасвати и всички останали свещени реки в трите свята, където, според божията заповед на Васудева, се правят умиванията. Главата на брахманите е в тази раковина. Ето защо обожаваме тази свята раковина. Слава на теб, свещена раковино, бъди благословена от всички богове, о ти, родената от морето и която Вишну държи в ръката си. Ние обожаваме свещената раковина, медитираме върху всичко свързано с нея. Да се превзнесем в радостта!“[163]

При ацтеките охлювът обичайно символизирал зачеването, бременността, раждането.[164] При проучването на дъска XXVI от Codex Vaticanus, Кингсбъроу дешифрира обяснението на местните жители за свързването на мекотелото (sea-snail) с раждането по следния начин: „… както това морско животно излиза от черупката си, така и човекът се ражда от корема на майка си“.[165] Същото местно тълкуване се дава и на дъска XI от Codex Telleriano-Remensis (пак там, VI, стр. 122.

Ритуални функции на раковините

При това положение е лесно да се обясни със същата символика присъствието на морските раковини, на стридите и на перлите в много ритуали, в земеделските и тези, свързани с посвещаването церемонии. Благоприятстващите опложданото и раждането стриди и бисери влияят добре и на реколтата. Изразената чрез символа на плодородието сила се проявява на всички космически нива.

В Индия са тръбели с раковини както по време на организираните в храмовете обреди, така и при земеделските, брачните и погребални церемонии (вижте многобройните сведения, групирани от Джексън в Shell-Trumpets, стр. 3). В Сиам жреците тръбели с раковини при започването на сеитбата (Джексън, The Aztec Moon-Cult, стр. 3). Когато в плодородния крайбрежен район Малабар (Западна Индия) започва беритбата на първите плодове, жрецът излиза от храма, предшестван от тръбящ с раковина мъж (пак там, стр. 3). Раковината изпълнява същата ритуалната функция и при ацтеките: на някои ръкописи е изобразен богът на Цветята и на Храната, носен от участниците в тържествено многолюдно шествие, предшествано от тръбящ с раковина жрец (пак там, стр. 4).

Видяхме с каква точност морската раковина и стридите изразяват символиката на раждането и на възраждането. Церемониите по посвещаването включват символични смърт и възкресение; раковината може да символизира акта на духовното възраждане (възкресение) и така да оказва не по-малко ползотворно въздействие върху човека от това, с което осигурява и улеснява неговото телесно, физическо раждане. От подобно схващане навярно води началото си и ритуалът, изпълняван от някои индиански племена в Северна Америка (най-вече в Канада), при който удрят през цялата церемония по посвещаването новака с раковина и държат пред очите му друга, като същевременно му разказват космологическите митове и предания, свързани с народа алгонкин.[166] Впрочем, раковините заемат важно място в религиозния живот и в магическите действия на много племена в Америка (вж. Jackson, Shell-Trumpets, стр. 17 и сл.) Раковините са смятани за абсолютно необходим елемент от церемониите по посвещаването на новите членове на „Обществото на големите лечители Гранд-Медсин“ при племето оджибве, както и на „Лечебни ритуали“ — при племето уинебаго: смъртта и възкресението са ритуално предизвикани като кандидатът за член на тези общества се докосва с магически раковини,

съхранявани в изработени от кожата на видра торбички.[167]

Същата мистична обвързаност на раковините с церемониите по посвещаването и изобщо с различните религиозни митове се открива и в Индонезия, Меланезия, Океания.[168] Входът на селата в Того е украсен с идоли, чиито очи са направени от черупки на мекотели и пред които са натрупани дарове от раковини (Андерсон, Children of the yellow earthy стр. 306). На други места се правят приношения от раковини на реките, изворите, дърветата (пак там, стр. 312). Магическо-религиозните свойства, приписвани на раковините правят обяснимо и присъствието им в праворазраждането (пак там, стр. 307). Подобно на китайското общество, в „първобитните“ общества емблемата, олицетворяваща един от космическите принципи осигурява точното и справедливо приложение на закона: като символ на космическия Живот, раковината притежава свойството да открива всяко нарушение на нормите, всяко престъпление, влизащо в разрез с ритмите и, по подразбиране, с обществения ред.

Заради приликата им с вулвата се смята, че както морската, така и много други видове раковини предпазват от всякаква магия, от „уроки“ или от „зли очи“. Огърлиците от черупки на мекотели, гривните, амулетите, украсени с морски раковини или дори обикновеното им изображение защищават жени, деца и добитък от зла участ, от болести, от безплодие и т.н.[169] Същата символика — отъждествяване със самия извор на всемирния Живот — подхранва разностранното въздействие на раковината, без значение дали то цели да увековечи нормите на космическия или обществен живот, да доведе до състояние на благоденствие или до голяма плодовитост, да осигури на бременната жена лесно раждане или духовно „възраждане“ на новака по време на церемонията по посвещаването му.

Ролята на раковините в погребалните вярвания

Сексуалната и гинекологическа символика на морските раковини и на стридите има, както вече казахме, и духовно значение: „второто раждане“, осъществено с посвещението, става възможно благодарение на същия неизчерпаем извор, който поддържа космическия живот. От там произтича и ролята на раковините и на перлите в погребалните обичаи; покойникът не се разделя с космическата сила, която е захранвала и ръководила живота му. Ето защо в китайските гробове се открива нефрит; наситен с yang — мъжкия, слънчевия, „сухия“ принцип — поради самото си естество нефритът се противопоставя на разложението. „Ако се запушат със злато и нефрит деветте отвора на трупа, той ще бъде предпазен от гниенето“, пише алхимикът Ко Хюнг.[170] А в трактата T’ao Hung Cing (V век) откриваме следните уточнения: „Ако при отварянето на стар гроб трупът изглежда като жив отвътре, знайте, че отвътре и отвън на тялото има голямо количество злато и нефрит. Според правилата, установени от династията Хан, принцовете и високопоставените благородници били погребвани с украсените си с перли дрехи, а до телата им били поставяни нефритени кутии, чието предназначение било да предпазват тялото от разложение“.[171] Направените неотдавна разкопки потвърдиха написаното от Ко Хюнг относно нефрита, „с който се запушват деветте отвора на трупа“, твърдение, което бе събудило съмнение в не един автор.[172]

Според вярванията, нефритът и раковините спомагат за осигуряването на прекрасна съдба в отвъдното; и ако, както се смята, полускъпоценният камък предпазва трупа от разлагане, то перлите и раковините подготвят умрелия за ново раждане. Според Ли Ки, ковчегът е бил украсен с „пет реда ценни раковини“ и с „квадратни плочки от нефрит“.[173] Освен стридата pei при китайския погребален култ е била използвана и най-голямата и тънка мида shen. Дъното на гроба било застилано с миди и двучерупчести мекотели (Карлгрен, Some fecundity symbols, стр. 41). Ченг Хюан е дал следното обяснение на този обичай: „Преди да се спусне ковчегът, дъното на гроба трябва да се покрие с shen, за да се попречи на влагата да проникне в него“ (пак там). В устата на умрелия слагали перли, а погребалният ритуал, предназначен за Върховните владетели от династията Хан уточнява, че

„устата им трябва да бъде напълнена с ориз, перли и нефрит, съобразно с установения преди много години обичай при тези церемонии“.[174] Бели раковини кори са били намерени дори в предисторическите поселища Пю-Чао.[175] Както ще. видим по-нататък, протоисторическата китайска керамика също е била силно повлияна от символиката на раковината.

Не по-маловажна роля играят раковините и в индийските погребални церемонии. При тях се тръби с раковина и пътят, водещ от дома на умрелия до гробището се обсипва с раковини. В някои провинции устата на починалия се напълва с перли (Андерсон, стр. 299). Установено е, че същият обичай е разпространен и на о-в Борнео, където индуското влияние вероятно се е смесило с някакъв местен ритуал.[176] В Африка дъното на гроба се застила с дебел пласт раковини.[177] Този обичай е често срещан при много древни американски народи и племена (виж по-долу). Значителни количества черупки от разни мекотели, морски и други раковини, естествени и изкуствени перли са открити в предисторически поселища, най-често в гробове. При разкопките в пещерата в Ложери (в долината на Везер, окръг Дордона), датираща от палеолита, археолозите разкрили много черупки на мекотели от средиземноморските видове Cypraea Pyrum и C. lurida. Те били разположени симетрично, по двойки, по целия скелет: четири на челото, по една на всяка ръка, по две на всеки крак, четири до коленете и до глезените. В пещерата Кавийон били намерени близо осем хиляди морски раковини, повечето от които боядисани в червено, а една десета от тях били продупчени.[178] В Кроманьон пък били открити повече от триста продупчени раковини от вида Littorina littorea (Дешлет, цит. труд, стр. 208). На друго място, един женски скелет, покрит изцяло с мидени черупки е бил намерен до скелета на мъж, погребан с богати украшения и с корона, направени от продупчени раковини. Мъжът от Комб-Капел също е бил погребан с подобна украса — наниз от продупчени раковини.[179] Това обстоятелство вероятно е подтикнало Менаж да се запита: „Защо скелетът от Ложри-Бас (Дордона) е с огърлица от средиземноморски раковини, а скелетът от Кро-Маньон — с украшение, изработено от черупки на мекотели от океана? Защо в земните пластове в Грималди (на Лазурния бряг) са намерени черупки от миди, вадени край брегoвете на Атлантическия океан? И как така в Понт-а-Лес (Белгия) са открити раковини, събирани през терциера в околностите на Реймс?“[180] Тези факти твърде вероятно биха могли да се обяснят със скитническия живот на човека през четвъртичната ера, но в случая за

нас е по-важно, че те представляват допълнително доказателство за магическо-религиозното значение, придавано на раковините от предисторическите народи.

Раковини са били открити и в египетските гробове от епохата преди династиите. Египтяните дълго време са носели като амулети черупки на мекотели от Червено море.[181] При разкопки на о-в Крит археолозите са установили аналогично изобилие от черупки и раковини. Във Фестос, в един пласт от епохата на неолита, те открили глинено изображение на жена и до него — черупки от pelunculus, чието религиозно предназначение не буди никакво съмнение.[182] Разкопките, извършени под ръководството на сър Артър Еванс позволиха да се определи по-ясно магическото значение и култовата функция на раковините (вж. Palace of Minos, I, стр. 517 и сл.). При тях бе установено, че рисунките с мотиви на мидени и други черупки на мекотели са много често срещано явление и че това непрекъснато повторение се дължи не толкова на декоративната красота на мотива, колкото на символиката му (пак там, стр. 519, фиг. 377, 378). Едно безспорно забележително откритие в тази насока, което би подсигурило прехода между евроафриканския културен цикъл и Източна Азия, бе направено от Пампели в Ану (Андерсон, стр. 298). И Андерсон, на свой ред, намерил раковини в Йанг Чао Тън, в Ша Чинг (в пустинята Чен Фу), тоест в праисторически поселища, където погребалните урни се отличават с толкова характерните рисунки, наречени впоследствие „death pattern“ и „cowrie pattern“ и чиято символика: смърт-възраждане вече не буди и сянка от съмнение (Андерсон, пак там, стр. 322 и сл.). Един много древен японски обичай се обяснява със сходни вярвания: като намазва тялото си с прах от раковини, човек осигурява своето възраждане (Курт Сингер, цит. произв., стр. 51).

Ролята на перлите и раковините в погребалните ритуали изглежда е била от изключително значение за туземните народи в двете Америки. Събраната от Джексън документация е достатъчно красноречива в това отношение.[183] По отношение на индианците от Флорида, Стритър пише, че „както в Египет по времето на Клеопатра, така и гробниците на царете във Флорида са били украсени с перли. Воините на Зото намерили в един от големите храмове дървени ковчези с балсамирани мъртвци, а до тях били поставени кошнички, напълнени догоре с перли. Храмът в Толомеко се отличавал с най-голямото си изобилие от перли: високите му зидове и покривът били покрити със седеф, нанизи от бисери и пера висели по стените; върху

ковчезите на царете били поставени украсените им с перли щитове, а насред храма — глинени гърнета, пълни със скъпоценни перли“.[184] С подробните си описания на тържествата, организирани при мумифицирането на индианските царе във Виржиния, Уилби доказа съществената роля, отредена на перлите в погребалните церемонии.[185] Зелиа Нутъл откри в Мексико дебел слой от раковини на върха на една пирамида, в чийто център се намирали гробовете.[186] А това са само няколко свидетелства, отнасящи се до индианците в Америка.[187] Откритите в някои райони (например в Юкатан) парчета желязо[188] до перлите и раковините доказват желанието да се приближи покойният до всички разполагаеми източници на магическа енергия, като в дадения случай, подобно на остров Крит, желязото е играло ролята, изпълнявана в Китай от нефрита и от златото.[189]

В пещератата Махаксай (Лаос) Мадлен Колани откри секири, планински кристали и множество черупки от Cypraea[190] като същевременно успя да докаже погребалния характер и магическата функция на топорите.[191] Всички изброени предмети били сложени в гроба, за да осигурят на покойника най-добри условия в отвъдното.

Значителни количества черупки от стриди и морски раковини са намерени в много предисторически, доста отдалечени едно от друго заселища. Така например Cypraea moneta били открити в прочутия кубански некропол, в Северен Кавказ (XIV в. пр. Хр.), а други раковини — около Киев в гробове на скитите, които спадат към Ананинската цивилизация в Западен Урал. Аналогични натрупвания в земните пластове били разкрити в Босна, във Франция, Англия, Германия и най-вече по Балтийското крайбрежие, където древните хора вече търсели кехлибар.[192]

Преценката, че при изработката на различните погребални ритуални предмети главната роля е отредена на перлите се потвърждава и от наличието на изкуствени перли. Нювенхус е изследвал направените от камък или от порцелан екземпляри, с които често си служат жителите на Борнео. Произходът на най-древните от тях остава и до днес неизвестен, а най-новите идват от Сингапур, но в повечето случаи са изработени в Европа — в Яблонц (Бохемия), в Бирмингам, в Мурано.[193] Мадлен Колани дава следното обяснение на ролята на тези перли в селскостопанските тържества, в приношенията или при погребалните церемонии в Лаос: „Мъртвите са запасени с перли за небесния им живот; те се напъхват в естествените отвори на трупа. В наши дни умрелите се погребват с колани, шапчици и дрехи, украсени с перли. След като тялото се разложи, перлите се

откъсват…“.[194] Същата авторка е намерила заровени в близост до мегалитите в Тран Нин много, понякога стотици от малките стъклени топчета: „Тези древни перли навярно са играли важна роля в живота на народа от страната на глинените гърнета. Онези, които ние открихме, бяха заровени в земята, за да служат на покойниците. Те бяха доста по-простички от изобразените от г-н Нювенхус. Дали са били само и единствено погребални атрибути? Не знаем“ (цит. произв., стр. 109). В близост до тези архаични перли, изровени в Горен Лаос, се намирали бронзови звънчета. Впрочем, връзката между метал и перли (раковини и т.н.) е често срещано явление; тя продължава да се прави в някои тихоокеански райони. Мадлен Колани припомня, че „в наши дни жените от племето дайак на остров Борнео носят огърлици с много звънчета“ (пак там, стр. 199, фиг. 24).

Изкуствените перли представляват красноречив пример за постепенното отслабване на първоначалния им метафизически смисъл, изтикан от вторичното, вече само магическо значение. Перлите винаги са черпели свещената си сила от своя морски произход и от гинекологичната си символика. Вероятността всички народи и племена, използвали перли и раковини в магическите си и погребални церемонии да са схващали тази символика е твърде малка; дори ако допуснем, че е била осъзнавана, тя навярно е достигала до умовете и сърцата на ограничени кръгове от обществото. Било защото са заимствали магическото понятие за перлата от народи и племена с по-висока степен на културно развитие, с които са общували, било защото с течение на времето тяхното собствено понятие се е оформило под влиянието на чужди елементи, но фактите говорят недвусмислено, че някои народности са въвели в церемониите си изкуствени предмети, чието очевидно предназначение е било да приличат на „свещените модели“. Този случай на „заместване“ не е единствен по рода си. Всеизвестна е космологическата стойност на lapis-lazuli в Месопотамия. Камъкът е със същия син цвят като звездното небе, в чиято свещена сила участва и той.[195] Впрочем, аналогично схващане е било разпространено и в предколумбова Америка. В няколко древни гроба на един еквадорски остров са били намерени двадесет и осем парчета от lapis-lazuli, издялани във формата на цилиндър и доста добре изгладени. Впоследствие обаче е било доказано, че тези късове от lapis-lazuli не са принадлежали на туземните жители на острова; учените предполагат, че те са били оставени там от пришълци от материка, дошли на острова, за да изпълнят някакви свои ритуали или свещени церемонии.[196]

Важно е да се отбележи, че в Западна Африка също се придава изключително значение на изкуствените сини камъни. Винер е събрал богата документация по този въпрос.[197] Може да се твърди със сигурност, че символиката и религиозната стойност на сините камъни се обясняват с идеята за свещената сила, в която те участват благодарение на небесния си цвят. Идея често непозната, зле разбрана или „изкривена“ от някои представители на тези народи, които многократно са заимствали обектите на култа или символите си от някоя по-напреднала в културно отношение общност, без да схванат нормалното им значение, тъй като най-често то се оказва недостъпно за развитието им. Тази констатация позволява да се предположи, че прочутите оцветени фалшиви геми, проникнали от Египет, Месопотамия, от римския Ориент чак до Далечния Изток, в даден момент са имали магическо значение, произтекло несъмнено от естествения им модел или от геометрическата символика, която носят в себе си.[198]

Свещеното естество на раковините се пренася върху изображението им, както и върху декоративните мотиви, чийто основен елемент е спиралата. В Кансу (от периода Ма Чанг) са намерени множество погребални урни, украсени с „cowrie-pattern“.[199] От друга страна, Андерсън тълкува фигурата, която преобладава по урните в Пан Шан като комплект от четири великолепни спирали.[200] Има обаче един факт, който заслужава да бъде отбелязан: този мотив се среща единствено по погребалните урни, но никога не е използван за украса на керамичните изделия за всекидневна употреба.[201] Така, метафизическото и ритуално значение на „cowrie-pattern“ („death-pattern“) се оказва напълно установено. Този декоративен мотив, присъщ на китайската керамика, играе активна роля в култа, посветен на мъртвите. Образът на раковината или геометричните елементи, извлечени от схематичното й изобразяване, свързват покойника с космическите сили, които управляват плодородието, раждането и живота. Тъй като именно символиката на раковината е тази, която има реална религиозна стойност: образът е със свое собствено въздействие при обредите за мъртвите и затова няма значение дали то се осъществява чрез самата раковина или просто чрез декоративния мотив на спиралата или на „cowrie-pattern“. Това обяснява и наличието както на раковини, така и на погребални урни, украсени с „cowrie-pattern“ в праисторическите китайски поселища.[202]

Находките в Китай не са единствените, които потвърждават магическата функция на този погребален декоративен мотив. Ханна

Райд отбеляза приликите между „death-pattern“ от предисторическата китайска керамика и рисунките по урните на скандинавските народи, сътворени през епохата на мегалита.[203] От друга страна, Андерсън забелязва някои аналогии между урните в Кансу и изрисуваните керамични изделия в Южна Русия (Триполие), аналогии, проучени и от проф. Богажевски. Впрочем, мотивът със спиралата се среща и на много други места в Европа, Америка, Азия.[204] Тук трябва обаче да подчертаем, че символиката на спиралата е доста сложна, а „произходът“ ѝ — все още неизяснен.[205] Но междувременно можем поне да приемем като твърдо установен фактът, че символиката на спиралата е многозначна, че тя е тясно свързана с Луната, мълнията, водите, плодовитостта, раждането, живота в отвъдното. И раковината, както вече видяхме, не се свърза само и единствено с култа към мъртвите. Тя се появява при всички съществени моменти в живота на човека и на колектива: раждане, посвещение, сключване на брак, смърт, селскостопански празници, религиозни церемонии и т.н.

Перлата в магията и в медицината

Цялата история на перлата е още едно свидетелство за това как може да деградира един първоначален, метафизически смисъл. Това, което в даден момент е било космологически символ, наситен със свещени, благотворни сили предмет, с течение на времето се е превърнало в елемент от украса, чиито естетически качества и икономическа стойност все пак се оценяват по достойнство. Но промяната от перлата — емблема на абсолютната реалност до перлата — „скъпоценно бижу“, за каквато я смятаме в наши дни, е станала на няколко етапа. В медицината, например, както източната, така и западната, перлата е играла важна роля. Такур анализира подробно медицинските свойства на бисера, който се използва против кръвотечения и жълтеница и лекува обзетите от бесове и лудите.[206] Всъщност, индуският автор само продължава една дълга медицинска традиция: още такива знаменити лечители като Карака и Сушрута препоръчват използването на перлата.[207] В своя трактат Rajanigantu (varga XIII) кашмирският лекар Нарахари (около 1240 г.) пише, че перлата цери болките в очите, че е ефикасен антидот при отравяне, че лекува охтиката и, накрая, че дава сила и здраве.[208] В Kathâsaritsâgara е написано, че подобно на елексирите на алхимиците, перлата „прогонва отровата, демоните, старостта и болестта“. В Harshacarîta пък се напомня, че перлата се е родила от сълзите на бога на Луната и че лунният й произход — тъй като луната е „извор на вечно целителната амброзия“ — я превръща в антидот при всякакво отравяне.[209] Китайските лечители използвали единствено непродупчената „девствена перла“, понеже се смятало, че тя цери всички очни болести. Арабската медицина приписва на перлата същите лечебни свойства.[210]

От VIII век използването на перлата за медицински цели се разпространява и в Европа и този скъпоценен камък започва да бъде много търсен (Кунц и Стивънсон, цит. произв., стр. 311). Албертус Магнус препоръчва употребата му (пак там, стр. 311). В своята Margaritologia (1637 г.), Малахиас Гейгер се занимава изключително с медицинското използване на перлата, твърдейки, че я прилага с успех при лечението на епилепсията, лудостта и меланхолията (пак там, стр. 312). Друг автор подчертава ефикасното действие на перлата за засилване дейността на сърцето и за лечение на меланхолията (пак там, стр. 312). Френсис Бейкън пък я нарежда сред церовете за дълголетие (пак там, стр. 313).

От само себе си се разбира, че ролята на перлата в медицината на толкова различни цивилизации е само следствие от важното значение, което е имала първоначално тя в религията и магията. След като вече е била емблема на водната и сътворяващата сила, перлата се превръща — наистина през една по-късна епоха — в тонизиращо, възбуждащо средство и същевременно в лек за лудостта и меланхолията, две болести, влияещи се от луната[211] и следователно чувствителни към въздействието на всяка емблема на Жената, на Водата, на Еротиката. Ролята ѝ в лечението на очните болести и като противоотрова е наследство от митичните връзки, правени между перлата и змиите. В не един район по света хората са вярвали, че тези безценни камъни са се отронили от главите на змиите или са изпаднали от гърлата на драконите.[212] В Китай се вярва, че драконът винаги крие в устата си по някоя перла или друг скъпоценен камък[213] и не едно произведение на изкуството изобразява дракон с перла в зиналата си паст.[214] Този иконографски мотив произтича от много древна и доста сложна символика, чието изучаване би ни отвело прекалено далеч.[215]

Накрая бихме желали да споменем и свойството да носи дълголетие, което Френсис Бейкън приписва на перлата. А това е и едно от главните качества на този скъпоценен камък. Смятало се е, че когато човек го носи по тялото си, както впрочем и раковината, той се свързва със самите всемирни източници на енергия, на плодовитост и на плодородие. Щом този вътрешен, душевен образ престанал да съответства на открития от човека нов Космос, или когато, по други причини, споменът за него е отслабнал и се е изродил, свещеният някога предмет все пак е запазил стойността и значението си, но те вече са се определяли на друго ниво.

На границата между магията и медицината, перлата изпълнява двусмислената роля на талисман;[216] това, което преди е носило плодородие и е осигурявало идеална съдба post mortem, постепенно се превръща в непрекъснат извор на благополучие.[217] В Индия това схващане се е запазило до доста късно. „Перлата трябва винаги да се носи като амулет от тези, които желаят благополучие“, казва Будабата.[218] Доказателството, че перлата е проникнала в медицината след като първоначално е играла известната ни вече роля в магията и еротико-погребалната символика се състои във факта, че в някои райони на света раковините наистина притежават лечебни свойства. В Китай те са толкова добре известни на лекаря, колкото са скъпи и нужни на магьосника.[219] Същото се отнася и за някои племена в

Америка.[220]

Извън познатите ни от магията и медицината стойност и значение, морските раковини често са били използвани и като монети. Сведенията, които са ни дали Джексън и някои други автори в това отношение са достатъчно достоверни и убедителни.[221] Карлгрен, който доказа използването на раковините като парично средство в Китай, смята, че обичаят да се лепи монета на челото е само реминисценция от времената, когато раковината е била носена като амулет.[222] Символичната свещена стойност на морската раковина и на перлата постепенно се превръща в светска. Но безценното естество на предмета не е загубило нищо от тази промяна в оценката и значението му. В него постоянно е концентрирана мощта, той е сила и субстанция; и накрая, той си остава неизменно взаимообвързан с „действителността“, с живота и плодородието.

Митът за перлата

Въпреки новите си, „конкретни“ оценки, първообразите продължават да пазят непокътнати своите метафизически валенции: икономическата стойност на перлата изобщо не премахва религиозната ѝ символика; тъкмо напротив, тя постоянно е преоткривана, реинтегрирана в живота на хората, обогатявана. Тук действително се налага да отбележим значителната роля, която перлата играе в иранското умозрение, в християнството и в гносиса. Едно източно предание обяснява появата на перлата като рожба на обладаната от светкавицата мида:[223] така перлата би била плод на връзката между Огъня и Водата. Свети Ефремий използва този прастар мит, за да илюстрира както непорочното Зачатие, така и духовното раждане на Христос чрез огненото му кръщение.[224]

От друга страна, Стиг Викандер доказа, че перлата е била идеалният ирански символ на Спасителя.[225] Отъждествяването на Перлата със „спасения Спасител“ е позволило съществуването на двойна символика: Перлата можела да олицетворява както Христос, така и човешката душа. Известният тълкувател на библейските текстове и теолог Ориген (185–254 г.) също отъждествява Христос с перлата: примерът му е последван от множество автори (Едсман, Огненото кръщение, стр. 192 и сл.). В един текст, който неизвестно защо се приписва на свети Макерий Младши, перлата символизира от една страна Христос-Царя, а от друга страна, потомъка на Царя — християнина: „Перлата, голяма, безценна и царствена, принадлежаща на царската диадема, подхожда само на царя. Единствено царят може да носи тази перла. На никого другиго не е позволено да носи подобна перла. Така човек, който не е роден от царския и божествен дух, който не е станал член на небесното и царствено племе и не е Божие чедо — както е написано: «А на всички ония, които Го приеха, даде възможност да станат чеда Божии» (Йоан. 1:12) — не може да носи скъпоценната небесна перла, образ на неизразимата Светлина, която е самият Господ. Защото не е станал син на царя. Тези, които носят и притежават перлата, живеят и управляват с Христос навеки“ (Поучение, XXIII, 1; текст, цитиран и преведен от Едсман, цит. произв., стр. 192–193.)

В прословутото гностическо писание „Деянията на Тома“, търсенето на перлата символизира духовната драма на човека от грехопадението му до неговото спасение: един източен Принц отива в

Египет да търси Перлата, която се пази от чудовищни змии. Принцът трябва да мине през много изпитания, за да я получи и така да стане един от посветените; неговото начинание се увенчава с успех само благодарение на помощта на баща му, Царя на Царете, тоест гностическия образ на небесния Отец.[226] Символиката на този текст е доста сложна: от една страна Перлата представлява изпадналата в царството на мрака човешка душа, а от друга страна — самият „спасен Спасител“. В много манихейски и мандейски текстове човекът е отъждествен с перлата. Живият Дух „улавя Първия Човек извън борбата като извадена от морето перла“ (Kephalaia, стр. 85, цитиран от Едсман, стр. 195). Свети Ефремий сравнява тайнството на кръщението с перла, с която човек никога не може да се сдобие отново: „и гмуркачът също вади перлата от морето. Гмурнете се (покръстете се), извадете от водата скритата в нея чистота, перлата, от която е излязла короната на божеството“ (цитиран от Едсман, стр. 197).

При друг случай, водейки спор по отношение на аскетите и монасите, Св. Ефремий сравнява отшелничеството с „повторно кръщение“: както търсачът на перли трябва да се гмурне гол в океана и да си проправи път сред морските чудовища, така и аскетите проникват голи сред „хората от този свят“ (Едсман, стр. 198). Освен символиката на голотата, в този текст може да се установи и загатване за морските чудовища, които дебнат оглашения човек при потапянето му във водата, когато го покръстват (виж следващата глава). Гносисът е „скрит“ и труден за долавяне; пътят на спасението е осеян с препятствия. Освен всичко това, перлата символизира и много други неща; невероятната й поява на този свят е същинско чудо, присъствието й сред изпадналите в грях същества е парадоксално. Перлата олицетворява тайнството на трансцендентното, станало вече осезаемо, тя е проявата на Бог в Космоса. Благодарение на гностицизма и на християнската теология, този древен символ на Действителността и на Живота-без-Смърт добива ново звучене и смисъл: безсмъртната душа, „спасения Спасител“, Христос-Царя. Тук бихме желали да подчертаем още веднъж непрекъснатостта на различните значения на перлата, от най-древните и елементарните до най-сложните символики, изградени от гностическото и ортодоксално умозрение.

ГЛАВА V СИМВОЛИКА И ИСТОРИЯ

Кръщение, потоп и водни символики

От така направения преглед на групите символи, тясно свързани с водната символика, се оказа, че тя е далеч по-пространна и сложна в сравнение с тях. В наш предишен труд се опитахме да очертаем структурата ѝ и затова сега си позволяваме да препратим читателя към него (виж „Трактат по История на религиите“, стр. 219 и сл.): там той ще открие основните интересуващи го неща по въпроса за водните йерофании, както и анализ на символиката, която им придава истинска стойност. Затова тук ще се ограничим само до няколко от най-важните ѝ черти.

Водите символизират всеобщия сбор от виртуалностите; те са fons et origo, вместилището на всички възможности за съществуване; те предшестват всяка друга форма и поддържат всяко сътворение. Примерният образ на всяко сътворение е Островът, който изведнъж „се появява“ сред вълните. В замяна на това, потапянето във водата символизира връщането към предформалното, реинтегрирането в индиферентния начин на предсъществуването. Изплуването повтаря космогоническото действие, водещо до проява на формата, а потапянето е равнозначно на разлагане на формите. Затова символиката на Водите включва както Смъртта, така и Съживяването. Допирът с водата винаги съдържа възраждане: от една страна, защото разлагането е последвано от „ново раждане“, а от друга страна, защото потапянето оплодотворява и умножава потенциала за живот. На водната космогония отговарят — на антропологическо равнище — хилогените, вярванията, според които човешкият род е произлязъл от Водите. На всемирния потоп или на периодическото потъване на континентите (митове като този за „Атлантида“) съответства, на човешко ниво, „втората смърт“ на душата („влагата“ и leimon на Ада и т.н.) или посветителската смърт чрез кръщението. Но както в космологически, така и в антропологически план, потопяването във Водите е равнозначно не на окончателно угасване, а на преходно реинтегриране в неразличимото, последвано от ново сътворение, от нов живот или качествено нов човек, в зависимост от това дали се отнася за космически, биологически или сотериологически момент. От гледна точка на структурата, „потопът“ е сравним с „кръщението“, а изливането на вино при жертвоприношенията — с поръсването на новородените с пречистваща вода или с ритуалните пролетни изкъпвания, които дарят със здраве и плодородие.

Независимо от религиозната група, в която ги срещаме, Водите неизменно запазват функцията си: те разлагат, унищожават формите, „измиват греховете“ и са едновременно пречистващи и възраждащи. Съдбата им е да предшестват Сътворението и да го всмукват, да го поглъщат, понеже са неспособни да надхвърлят собствения си начин на проявяване, тоест да се изявяват във форми. Водите не могат да се извисят над виртуалното, над зародишите и латентните състояния. Всичко, което е форма се проявява над Водите, откъсвайки се от Водите. В замяна на това, щом веднъж се е отделила от Водите, щом е престанала да бъде виртуална, всяка „форма“ става подвластна на закона на Времето и на Живота; тя придобива граници, участва във всемирното развитие, понася превратностите на историята, разваля се и накрая се изпразва от субстанцията, от съдържанието си, ако не се възражда чрез периодически потапяния във Водите и чрез повторение на „потопа“ като своя „космогоническа“ необходима последица. Ръсенето и ритуалното пречистване с вода целят светкавичното актуализиране на момента в безвремието (in illo tempore), когато е станало сътворението; те са символичното повторение на раждането на световете или на „новия човек“.

Съществено в случая е, че свещеността на Водите и структурата на космологиите и водните апокалипсиси могат да бъдат цялостно разкрити само чрез водната символика, която е единствената „система“, способна да обхване всички отделни, особени прояви на неизброимите йерофании (виж нашия Трактат, стр. 408). Впрочем, това е закон, валиден за всяка символика: съвкупността на символите е тази, която придава стойност (и коригира!) различните значения на йерофаниите. Дълбокият смисъл на „Водите на Смъртта“, например, може да бъде разкрит само, ако се познава основно структурата на водната символика. Тази особеност на символиката като цяло не е маловажна за „опита“ или за „историята“ на някой символ.

Когато решихме да припомним основните черти на водната символика, имахме предвид нещо съвсем определено, а именно новата религиозна стойност, която християнството придаде на Водите. Най-авторитетните богослови, чиито писания са се превърнали в канони на вярата, не пропуснаха да се възползват от някои предхристиянски и всемирни стойности на водната символика, с цел да ги обогатят с неизвестни дотогава значения, позовавайки се на историческата драма на Христос. В нашия Трактат, стр. 228, вече споменахме за два теологически текста, първият от които се отнася до сотериологическите оценки на водата, а вторият — до символиката

„смърт-възраждане“ при кръщението. Така, за Тертулиан (De baptismo, Ш-У), водата е била първичната, „седалището на божествения Дух, който тогава я предпочитал пред всички останали елементи… Точно на нея, на първичната вода, е било заповядано да сътвори живите създания… Точно водата, първата, сътворява това, което има живот, за да престанем да се учудваме когато един ден тя роди живота в кръщението. Бог използва водата в създаването на самия човек, за да консумира той творението Му… Така, чрез древната привилегия, с която е била удостоена от самото си начало, всяка естествена вода придобива свойството да освещава, стига само името Божие да бъде споменавано при това тайнство. Веднага щом се произнесат думите, слезлият от небесата Свети Дух се спира над водите, които той освещава чрез благодатта Си; така осветените води се проливат на свой ред от свойството да освещават… Това, което някога е лекувало тялото, днес цери душата; това, което е носило здраве във времето, донася спасение във вечността…“

„Старият човек“ умира при потапянето му във водата, от която се ражда ново, възродено същество. Тази символика е прекрасно обяснена от Йоан Златоуст (Homil. in Joh., XXV, 2), който, говорейки за символичната многозначност на кръщението, пише: „То представлява смъртта и погребването, живота и възкръсването… Когато потапя глава във водата като в гроб, старият човек е залят, погребан изцяло, а новият човек се появява веднага, щом излезе от водата“.

От гореизложеното е видно, че тълкованията на Тертулиан и на Йоан Златоуст са в пълно съзвучие със структурата на водната символика. И все пак, в тази християнска оценка на Водите се появяват и нови елементи, свързани вече с една „история“, а именно историята от Светото писание. С неотдавнашните си трудове П. Лундберг, Жан Даниелу и Луи Бернар обстойно показаха до каква степен символиката на кръщението е наситена с библейски намеци.[227] Това е преди всичко кръщението, оприличено на слизане в бездната на Водите, където човекът трябва да се пребори с морското чудовище. Като модел на слизането служи потапянето на Христос в р. Йордан, което е било възприемано и като навлизане във Водите на Смъртта.’ За Кирил, патриарх на Йерусалим и глава на гръцката Църква (376–444 г.), потапянето на човека в купела е равнозначно на слизане във водите на смъртта, където се намира жилището на морския дракон, също както Христос при кръщението си се е потопил в Йордан, за да отнеме властта на скрития в реката дракон: „Според Йов, пише Кирил,

драконът Бехемот живеел в р. Йордан и изливал водите й в гърлото си. А тъй като е трябвало да смаже главите на дракона, спусналият се във водите Исус го вързал, за да придобием ние мощта да стъпваме по скорпионите и змиите. И така нататък“[228] Все Кирил е този, който предупреждава оглашения: „Драконът стои край пътя и наблюдава вървящите по него, затова се пази да не те ухапе! Ти си се запътил към духовния Отец, но трябва да минеш покрай този дракон“ (цит. от Beirnaert, стр. 272). Както ще видим малко по-нататък, това слизане във водите и противоборството с морското чудовище представляват изпитание при посвещението, познато и засвидетелствано и в други райони на света.

Сетне идва оценката на кръщението като antitypos на потопа. Христос, новият Ной, излязъл победоносно от Водите, е станал глава на друга раса. (Св. Жюстен-Мъченика, цитиран от Даниелу в Sacramentum futuri, стр. 74). Ето защо потопът изобразява както слизането в морските дълбини, така и кръщението. Според св. Ириней, той е олицетворение на спасението от Христос и на съда над грешниците (Даниелу, Sacramentum futuri, стр. 72). „Следователно потопът е бил образ, доизграден от кръщението… Също както Ной е навлязъл смело в морето на смъртта, в което грешното човечество е било унищожено, и после е изплувал от него, така и новопокръсеният влиза в купела, за да се срещне с морския дракон във върховно сражение и да излезе победител от него…“ (пак там, стр. 65).

Но, все във връзка с ритуала на кръщението, се прави и съпоставяне между Христос и Адам. Паралелът Адам-Христос заема значително място още в теологията на св. Павел. „Чрез кръщението, твърди Тертулиан, човекът си възвръща приликата с Бог“ (De bapt., V). За св. Кирил, „кръщението е не само очистване на греховете и милост на осиновяването, но и антитип на Страстта Христова“ (цитиран от Даниелу в Библия и Литургия, стр. 61). При кръщението и голотата има ритуално и същевременно метафизическо значение: това е изоставяне на „старата дреха на развалата и греха, която покръстеният съблича подир Христос, онази дреха, с която е бил облечен Адам, след като е съгрешил“ (Даниелу, стр. 55), но е също и връщане към първичната невинност, към положението на Адам преди грехопадението. „О какво възхитително нещо! — пише св. Кирил. — Вие бяхте голи пред очите на всички, без да изпитвате срам. Това е така, защото всъщност вие носите в себе си образа на първия Адам, който е бил гол в Рая, но не се е срамувал от голотата си“ (цитиран от Даниелу, посоч. произв., стр. 56).

Символиката на кръщението естествено не ограничава само до там изобилните си позовавания на Библията и най-вече реминисценциите си за Рая, но ние смятаме, че няколкото цитирани текста са напълно достатъчни за целите, които сме си поставили. Защото стремежът ни е да направим преглед не толкова на символиката на кръщението, колкото на новостите, въведени в нея от християнството. Първите богослови на новосъздадената Църква разглеждали символиката единствено като типология: основната им грижа е била да открият съответствията между двата Завета.[229] Съвременните автори са склонни да следват този пример: вместо да поставят християнската символика в рамките на „общата“, доказана от всички нехристиянски религии-по света символика, те продължават упорито да я свързват единствено с Вехтия Завет. Според тези автори, в християнската символика би изпъкнал не общият и непосредствен смисъл на символа, а неговата библейска значимост.

Това отношение е напълно обяснимо. С напредъка на библейските и типологически проучвания, през последния четвърт век се появи и подчертана реакция против тенденцията да се обяснява християнството с тайнствата и синкретическите гносиси, както и против „смесването“, характерно за някои сравнителни школи. Християнското богослужение и символиката му се свързват директно с юдейството. Християнството е историческа религия, пуснала дълбоки корени в другата историческа религия, тази на евреите. Следователно, за да се обяснят или да се разберат по-добре някои тайнства или символики, трябва само да бъде потърсен „образът“ им във Вехтия Завет. Погледнато в историческата перспектива на християнството, това изглежда напълно естествено: откровението е имало история; първичното откровение, станало в зората на света, е все още живо сред народите, макар да е полузабравено, осакатено, изродено; единственият път за доближаване до него минава през историята на Израилевия народ, тъй като е напълно съхранено само в свещените книги на Вехтия Завет. Както ще видим по-нататък, юдео-християнството се мъчи да не прекъсва връзките си със свещената история, която, за разлика от „историята“ на всички останали нации, е единствената, която е действителна и има смисъл и значение, защото я е сътворил самият Господ.

Загрижени преди всичко да се държат към една история, която същевременно е била и откровение, внимаващи да не бъдат сбъркани с „посветените“ от различните, практикуващи тайнствата религии и с гъмжилото от гносиси към края на древността, първите теолози на

Църквата са били принудени да се укрепят на тази полемична позиция, защото отказът от всякакъв вид „езичество“ е бил абсолютно необходим за тържеството на Христовото послание. Бихме могли да се запитаме дали наистина се налага това полемично поведение да бъде следвано толкова твърдо в наши дни. Не говорим като теолог, защото нямаме нито отговорността му, нито неговата компетентност. Но за всеки, който няма преки задължения към вярата на себеподобните си е очевидно, че юдео-християнската символика на кръщението не влиза в никакво противоречие с разпространената из цял свят водна символика. В нея се открива всичко: в безброй предания, на Ной и потопа съответства катаклизмът, сложил край на едно „човечество“ („общество“), с изключение на един-единствен човек, който става митичният Праотец на нов човешки род. „Водите на Смъртта“ са лайтмотив на източните, азиатските и океанийските митологии от епохата на палеолита. Водата „убива“ идеално: тя разлага, унищожава всяка форма. И точно заради това е толкова богата на „зародиши“ и е сътворяваща. Символиката на голотата при кръщението също не е присъща само и единствено на юдео-християнската традиция. Ритуалната голота означава цялост, наситеност; „Раят“ предполага липсата на „дрехи“, тоест на „износване“ (първичен образ на Времето). Колкото до носталгията по Рая, тя е всеобща, макар да се проявява под най-различни форми (виж също нашия Трактат, стр. 424 и др.). Всяка ритуална голота неизменно предполага наличието на модел извън времето, на райски образ.

Чудовищата от адската бездна се срещат в много предания: Героите, Посветените слизат на дъното на бездната, за да се преборят с морските чудовища и в това се състои едно типично за посвещението изпитание. Най-различни варианти естествено не липсват: понякога драконите стоят на стража около някакво „съкровище“, което е сетивен образ на свещеното, на абсолютната действителност; ритуалната победа (= посвещаващата) над чудовището-страж е равнозначна на завоюване на безсмъртието (виж Трактат, стр. 238 и сл., 325 и сл.). За християнина кръщението е тайнство, защото е било въведено от Христос. Но той приема и посвещаващия ритуал на изпитанието (= борба с чудовището), на символичната смърт и на възкресението (= раждането на новия човек). Не твърдим, че юдейството или християнството са „заимствали“ този мит или онзи символ от религиите на съседните народи; това не е било необходимо, тъй като юдейството е наследник на предистория и на дълга религиозна история, в които всички тези неща вече са съществували.

На юдейството не му е било дори нужно да държи изцяло „буден“ този или онзи символ, достатъчно е било само една група от образи от времената преди Мойсей да оцелее, па макар и не така ясно очертани: такива образи са били в състояние в който да е момент да придобият отново актуална религиозна мощ.

Някои от първите теолози на Църквата са оценили цялата изгода от съответствието между първичните образи, предложени от християнството, и Образите, които са общо богатство на цялото човечество. Една от най-важните им грижи е била постоянно да подчертават пред невярващите съответствието между големите символи, убедителни и непосредствено въздействащи върху психиката на човека, и догмите на новата религия. На тези, които отричат възкресението на мъртвите, св. Теофил Антиохски припомня знаците τεχμηρια, които Бог поставя и ги прави достъпни за всички чрез значимите явления на природата: начало и край на сезоните, дните и нощите. Той стига дотам, че дори казва: „Нима няма възкресение за семената и плодовете?“ За римския св. Климент, „денят и нощта ни показват възкресението: нощта си ляга, денят става; денят си отива, идва нощта“ (Бернаер, цит. произв., стр. 275). За християнските апологети Образите са били наситени със знаци и послания; те показвали свещеното чрез космическите ритми. Донесеното от вярата откровение не премахвало „първичните“ значения на Образите, то просто им придавало нова стойност. За вярващия това ново значение несъмнено затъмнявало останалите: единствено то придавало стойност на Образа, преобразявало го в откровение. Вече било важно само възкресението на Христос, а не „знаците“, които можели да се прочетат в природата; в повечето случаи човек разбирал тези „знаци“ едва след като е открил, в дъното на душата си, вярата. Но тайнството на вярата интересува християнския опит, теологията и религиозната психология и надхвърля замисъла на нашето проучване; в избраната от нас перспектива е важно да осъзнаем само едно нещо, а именно, че всяка нова стойностна оценка винаги е била обусловена от самата структура на Образа, така че може спокойно да се каже за даден Образ, че той очаква завършека на своя смисъл.

Анализирайки свързаните с кръщението Образи, преподобният Бернаер признава съществуването на „връзка между догматичните изображения, символите на християнската религия и древните архетипове, възродени от естествените символи. Как иначе кандидатите за кръщение биха могли да разберат предложените им символични образи, ако те не отговарят на макар и неясните им

представи и очаквания?“ (цит. произв., стр. 276) Авторът не се учудва, че „много католици са намерили пътя на вярата чрез подобни познания и опит“ (пак там). Разбира се, продължава преподобният Бернаер, познанието на архетиповете не си присвоява практическия опит на вярата: „Мненията на хората могат да съвпадат по отношение на общото признаване на връзката на религиозните символи с психиката и все пак да се делят на вярващи и невярващи. Което означава, че вярата е и нещо друго освен това признаване… Следователно, вярата предизвиква разделение в света на архетиповете. Изображенията на змията, дракона, мрака, Сатаната вече означават това, от което човек се отрича. Като единствени изображения, способни да направят спасението всеобщо достояние са признати само тези, които са предложени като такива от историческата общност“ (пак там, стр. 277).

Архетипове и християнска символика

И все пак, както и преподобният Бернаер го признава, дори ако образите и символиката на християнската свещеност не препращат вярващия „най-напред към митовете и иманентните архетипове, а към намесата на божествената Сила в историята, този нов смисъл не бива да не признава постоянството на древния си предшественик. Като възобнови големите образи и символи на природно религиозния човек, християнството възстанови и тяхната виртуалност и силно влияние върху дълбоката душевност. Макар че митичното и първообразно измерение е вече подчинено на друго, то си остава все така реално. Християнинът може да бъде човек, който се е отказал да търси духовното си спасение в митовете и иманентните архетипове, но въпреки това той не е отхвърлил всичко, което означават и правят митовете и символите за човешката душевност, за микрокосмоса… Възобновяването от Христос и от Църквата на такива големи образи като слънцето, луната, дървото, водата, морето и пр. придобива всъщност смисъла на евангелизация на силите, които те излъчват и представляват. Въплъщението не бива да се свежда единствено до телесната му проява. Бог е проникнал чак в колективното несъзнателно, за да го спаси и овладее. Как тогава това спасение би достигнало до нашето несъзнателно, ако не говори на езика му, ако не се вмести в категориите му?“ (Beirnaert, стр. 284–285).

Горният текст внася важни уточнения по отношение на връзките, съществуващи между „иманентните“ символики и вярата. Както казахме, проблемът на вярата не е предмет на настоящите ни разсъждения. И все пак, един от аспектите й ни интересува: християнската вяра е тясно свързана с едно историческо разкритие — изявата на Бог във Времето е тази, която гарантира в очите на християнина валидността на Образите и на символите. Вече споменахме, че „иманентната“ и всемирна водна символика не е била унищожена, нито се е разпаднала вследствие на местните и исторически юдео-християнски тълкования на символиката на кръщението. Казано с по-прости думи, историята не успява да промени радикално структурата на една „иманентна“ символика. Историята постоянно добавя нови значения, но те не разрушават структурата на символа. По-нататък ще видим какви са произтичащите от това последици за философията на историята и за морфологията на културата. Засега ще разгледаме още няколко примера.

Вече говорихме (стр. 38 и сл.) за символиката на Дървото на Света. Християнството използва, изтълкува, разшири този символ. Кръстът, направен от материала на Дървото на доброто и на злото, заменя Космическото Дърво: самият Христос е описан като Дърво (Ориген). В една възхвала от лъже-Златоустия се говори за Кръста като за дърво, което „се издига от земята до небесата. Безсмъртно растение, то се извисява в центъра на небето и на земята: твърда опора на вселената, връзка между всички неща, подпора на цялата обитавана земя, космическо сплитане, включващо в себе си безкрайната пъстрота на човешката природа…“ „И до днес в деня на възхвала на Светия Кръст византийското богослужение възпява дървото на живота, посадено на Голгота, дърво, на което Царят на вековете извърши нашето спасение“, дървото, което „излизащо от дълбините на земята“, „се издигна в центъра на земята и освещава до края на вселената“[230]. Образът на Космическото Дърво се съхранява учудващо чист. Прототипът му най-вероятно би трябвало да се търси в Мъдростта, която според Премъдрост Соломонова „е дърво на живота за тези, които я долавят“. „Тази Мъдрост, коментира отец дьо Любак (цит. произв., стр. 71), е за евреите Завета, а за християните — Сина Божий“. Друг вероятен прототип е дървото, което Навуходоносор е видял в съня си (Книга на пророк Даниил, 4:7-15): „… Ето, сред земята дърво твърде високо…“

Преподобният дьо Любак признава, че подобно на символа на Космическото Дърво от индийските предания, образът на Кръста=Дърво на Света е продължение в християнството на „стар всемирен мит“ (цит. произв., стр. 75). Но веднага бърза да изтъкне внесените от християнството нововъведения. В продължението на Възхвалата от лъжеЗлатоустия, например, се казва, че Вселената е Църквата: „тя е новият макрокосмос, чийто миниатюрен аналог е християнската душа“ (пак там, стр. 77 и сл.). А колко други разлики се набиват на очи между Буда и Христос, между стожера на Санши[231] и Кръста (пак там, стр. 77 и сл.). Макар да е убеден, че използването от будизма и от християнството на подобен Образ „е в края на краищата само дело на езика“ (стр. 76), именитият теолог изглежда преувеличава значението на историческите специфики: „Но целият въпрос се състои в това да се знае какви са, при всеки случай, видът и степента на оригиналност на «отделната версия»“ (пак там, стр. 169, бел. 101).

Наистина ли целият въпрос се състои в това? Действително ли сме осъдени да се задоволим единствено с изчерпателния анализ на „отделните версии“, които, в крайна сметка, представляват само

местна история? Не разполагаме ли с никакво средство да се доближим до Образа, символа, архетипа в самата им структура, в тази целокупност, която обхваща всички „истории“, без обаче да ги смесва? В много богослужебни и написани от първите богослови текстове Кръстът се сравнява със стълба, с колона или с планина (Любак, стр. 64–68). Но това са, както вече казахме по-горе, всеобщо признати формули на „Центъра на Света“. А Кръстът е бил отъждествен с Космическото Дърво точно като символ на Центъра на Света. И това е доказателството, че Образът на Центъра се е наложил съвсем естествено в съзнанието на християнина. Чрез Кръста (= Център) се осъществява връзката с Небето и, същевременно, цялата Вселена е „спасена“ (виж по-горе, стр. 40–41). Впрочем, понятието „спасение“ само подновява и допълва понятията за непрестанното обновление и за космическото възстановяване, за всеобщото плодородие и за свещеността, тоест всички понятия, които съжителстват в символиката на Дървото на Света (виж нашия Трактат, стр. 301 и сл.).

Нека да бъдем добре разбрани: ние не оспорваме значението на историята и това на вярата, в случая с юдео-християнството, за да преценяваме истинската стойност на този или онзи символ, такъв, какъвто е бил разбран и изживян от една определена култура; по-нататък дори ще наблегнем на него. Но смятаме, че „ситуирайки“ даден символ в собствената му история няма да може да се реши основният проблем, а именно това, което ни разкрива не „отделната версия“ на един символ, а цялостната символика. Вече е явно, че различните значения на един символ са обвързани едно с друго и, в същото време, в една обща система; противоречията, които могат да се открият между отделните варианти и тълкованията им са, в повечето случаи, само привидни: те се разрешават веднага, щом символиката започне да се разглежда в нейната цялост, щом се открие структурата й. Всяка нова стойностна оценка на архаичен Образ се основава на предишните: „спасението“, разкрито чрез Кръста, не отменя предхристиянските стойности на Дървото на Света, идеалният символ на цялостната renovatio; тъкмо напротив, Кръстът е завършекът, короната на всички други значения.[232] Ще отбележим още веднъж, че това ново остойностяване посредством отъждествяването на Космическото Дърво с Кръста, е станало в историята и чрез едно историческо събитие: Страданието Христово (Страстта Христова). Както ще видим след малко, голямата оригиналност на юдео-християнството се състои в превръщането на Историята в теофания.

Ето и друг пример. Знае се, че шаманът слиза в Пъкъла, за да

търси и върне похитената от демоните душа на болния.[233] И Орфей слиза в Ада, за да върне оттам току-що умрялата си съпруга Евридика. Аналогични митове съществуват и по други краища на света: в Полинезия, в Северна Америка, в Централна Азия (тук митът е съставна част от устна литература с шаманска структура) се разказва, че един герой слиза в Ада, за да върне душата на покойната си съпруга; в полинезийските и централно-азиатските митове начинанието му се увенчава с успех, докато в северноамериканските митове той се проваля, подобно на Орфей. Но да не бързаме да си вадим от това каквото и да било заключение. Да отбележим само една подробност: Орфей е певецът-укротител на диви зверове, лекар, поет и цивилизатор; накратко, той обединява точно функциите, които в „първобитните общества“ се падат на шамана. Орфей е повече от лечител и специалист по техниките на екстаза, той е приятел и господар на зверовете, наподобява гласовете им, преобразява се в животно; освен това, той е певец, поет, разпространител на културата. Да изтъкнем накрая, че и Иисус слиза в Ада, за да спаси Адам, да възстанови целостта на изпадналия в грях човек (а една от последиците от грехопадението на човека е била именно загубата на господството му над животните).

Имаме ли обаче право да смятаме, че Орфей е „шаман“ и да сравняваме слизането на Христос в Ада с подобните слизания на шаманите, когато изпаднат в екстаз? Всичко се противопоставя на подобно намерение, защото в различните култури и религии — сибирска или северноамериканска, гръцка или юдео-християнска — на тези слизания са придадени съвсем различни значения. Няма смисъл да се набляга на тези разлики, които се набиват на очи. Но има един неизменен елемент, който не бива да се изпуска от поглед: това е постоянното повторение на мотива със слизането в Ада, предприето в името на спасението на една душа; дали става въпрос за душата на някой болен (шаманизъм stricto sensu), на съпругата (гръцки, северноамерикански, полинезийски, централноазиатски митове), на цялото човечество (Христос), това в момента е без значение за нас. Този път слизането не е вече само посвещаващо, нито е предприето за някаква лична изгода, а има „спасителска“ цел: „умира се“ и „се възкръсва“ не за да се довърши вече получено посвещение, а за да се спаси една душа. В първообраза на посвещението се появява нова характерна черта: символичната смърт не служи единствено за достигане на собственото духовно съвършенство (и в крайна сметка на безсмъртието), а се прави за спасението на другите. Нямаме никакво

намерение да доказваме, че първобитният шаман или северноамериканският или полинезийският Орфей са предусещането за Христос. Просто установяваме, че първообразът на посвещението съдържа и тази валенция на „смъртта“ (= слизане в Ада) в полза на някой друг. (Ще отбележим мимоходом, че шаманският сеанс, по време на който става „слизането в Пъкъла“ е равнозначен на мистически експеримент; шаманът е „извън себе си“, душата му е напуснала тялото.)

Изкачването на небесата представлява друго фундаментално шаманско изживяване: посредством Космическото Дърво, посадено в „Центъра на Света“, шаманът се изкачва на Небето и среща там върховния бог. Както се знае, всички мистици използват символиката на изкачването, за да изобразят самото издигане на човешката душа и единението й с Бога. Нямаме никакво право да отъждествяваме небесното изкачване на шамана с тези на Буда, Мохамед или на Христос: самото съдържание на съответните екстатични изживявания е различно. Това обаче не пречи понятието за трансцендентност да се изразява повсеместно с Образа на издигането, а мистическото изживяване, каквато и да е религиозната му люлка, да включва винаги изкачване в небесата. Нещо повече: в някои шамански екстази са включени и аудиовизуални изживявания, които приличат, но само толкова, на подобните изживявания и опити на големите исторически мистици (Индия, Далечен Изток, средиземноморски страни, християнство).

Според първите велики богослови, мистичният живот се състои във връщане в Рая.[234] Една от характерните черти на завръщането в рая ще бъде именно господството над животните, което е вече установена привилегия на шаманите и на Орфей. Впрочем, това завръщане се открива в архаичните и първобитни мистики, които обичайно се обединяват под общото наименование шаманизъм. Вече казахме, че шаманският транс довежда до първичното състояние на човека: по време на транса си шаманът преоткрива райското съществуване на Първите Хора, които не са били разделени от Бога. В преданията действително се говори за някакво митично време, когато човекът общувал пряко с небесните богове; като се изкачвали на някоя планина, дърво, лиана и т.н., Първите Хора можели, реално и без усилия, да се издигнат на Небето. Боговете, от своя страна, слизали редовно на земята, за да се смесят с Човеците. Вследствие на някакво митично събитие (обикновено ритуална постъпка), общуването между Небето и Земята било прекъснато (Дървото, лианата, са били отрязани

и т.н.) и Бог се оттеглил на края на небето. (В много предания, това оттегляне на небесния бог се е изразило в по-сетнешното му превръщане в deus otiosus.) Но шаманът, чрез позната единствено нему техника, успява да възстанови — временно и само за свое лично ползване — връзките с Небето и да поднови диалога си с Бога. С други думи, той съумява да премахне историята (цялото време, което е изтекло от „падението“, от скъсването на преките връзки между Небето и Земята); той се връща назад, възстановява първичното райско положение. Това връщане в едно митично illud tempus става при изпадането на шамана в екстаз, който може да бъде възприеман или като условие, или като последица от възвръщането на райското положение. Във всеки случай е ясно, че и мистическото изживяване на „първобитните“ хора се прекъсва пак при екстатичното възвръщане в „Рая“.[235]

В случая не става дума юдео-християнската мистика да се обясни с шаманизма, нито да се установи наличието на „шамански елементи“ в християнството. Но има един пункт, чието значение не може да убегне никому: мистичното изживяване на „първобитните“ хора, както и мистичният живот на християните включва връщане към първичното положение на човека в Рая. Равнозначността мистичен живот=връщане в Рая следователно не е юдео-християнски hapax legomenon, създаден от намесата на Бог в историята; това е всечовешка „даденост“, чиято старинност е неоспорима.

Ще отбележим още веднъж, че „намесата на Бог в историята“, тоест божественото разкриване във Времето, всъщност повтаря и засилва „положението извън времето“. Древното човечество е съхранило в митовете онова прието от юдео-християнството единствено в историческо време откровение, което повече не се повтаря и което води до сътворяването на еднопосочна история. При все това, както мистичното изживяване на „първобитните хора“, така и мистичният живот на християните се изразяват с един и същи първообраз: връщането в първоначалния Рай. Очевидно историята — в дадения случай Свещеното Писание — не е измислила нищо ново: както при първобитните хора, така и при християните постоянно става дума за парадоксално връщане illud tempus, за премахващ времето и историята „отскок назад“, каквото всъщност представлява мистичното връщане в Рая.

Следователно, библейската и християнска символика, макар и изпълнена с историческо съдържание, което в крайна сметка е „провинциално“ — защото всяка местна история е провинциална по

отношение на всемирната история, възприета в нейната цялост — все пак си остава универсална, както впрочем и всяка свързана символика. Бихме могли дори да се запитаме дали „достъпността“ на християнството не се дължи до голяма степен на символиката му; дали всеобщите Образи, които то възприема и на свой ред повтаря не са улеснили значително разпространението на посланието му. Тъй като има един въпрос, който първо смущава нехристиянина: как една местна история — историята на еврейския народ и на първите юдео-християнски общности — може да има претенцията да бъде модел на всяка божествена изява в конкретното, историческото Време? Смятаме, че вече дадохме кратък отговор на този въпрос: макар в очите на един страничен наблюдател да изглежда като местна история, Свещеното писание е и примерна история, понеже възстановява и усъвършенства Образите отвъд Времето.

Откъде тогава се е създало това непоклатимо впечатление, най-вече в нехристияните, че християнството е новаторство по отношение на предишната религиозност? За един симпатизиращ на християнството индус, най-очебийното нововъведение (ако се остави настрана посланието на Христос или божествеността му) се състои в оценката на Времето и, в крайна сметка, в спасението на Времето и на Историята.[236] При християнството има отказ от цикличното и налагане на необратимото Време, защото този път изразените от Времето йерофании не са вече повторими: Христос е живял само един-единствен път, само веднъж е бил разпънат на кръст и само веднъж е възкръснал. Оттам произтича и целостта на мига, онтологизирането (битовизирането) на Времето: то успява да бъде, което означава, че престава да става, че се превръща във вечност. Бързаме обаче да отбележим, че не става дума за какъв да е временен момент, който захапва част от вечността, а само за „благоприятния момент“, за мига, преобразен от откровение (без значение дали този „благоприятен момент“ се нарича или не „kàiros“). Времето придобива стойност, доколкото чрез него се изявява Бог, като същевременно му придава трансисторическо значение и сотериологическа насоченост: защото при всяка нова намеса на Бог в историята, тя не винаги е имала за цел спасението на човека, тоест целяла е нещо, което няма нищо общо с историята? Времето става цялостно чрез самия факт на въплъщението на Божието Слово; но същият този факт преобразува историята. Как би могло да бъде безполезно и празно Времето, което е видяло как Иисус се ражда, страда, умира и възкръсва? Как би могло то да бъде обратимо и повторимо ad infinitum?

От гледна точка на историята на религиите, юдео-християнството представлява най-висшата йерофания: преобразяването на историческото събитие в йерофания. Става въпрос за нещо повече от йерофанизацията на Времето, тъй като свещеното Време е близко, свойско на всички религии. Този път историческото събитие като такова е това, което разкрива най-голямата трансисторичност: Бог се намесва не само в историята, какъвто е бил случаят с юдейството; той се въплътява в едно историческо същество, за да води исторически обусловено съществуване и поне видимо Иисус от Назарет не се отличава по нищо от своите съвременници в Палестина. Привидно, божественото изцяло се е скрило в историята: нищо във физиологията, психологията или „културата“ на Иисус не позволява да се съзре в него самият Бог-Отец; Иисус се храни, храносмила, страда от жаждата или от горещината, изпитвани от всеки друг евреин от Палестина. Но това „историческо събитие“, каквото всъщност представлява съществуването на Иисус, е една съвършена теофания; в него сякаш откриваме някакво дръзко усилие да се спаси историческото събитие в самата му същност, като му се предостави максимално възможността да бъде.

Въпреки че признава значението и стойността на Времето и на Историята, юдео-християнството не води до историцизма, а до теологизацията на Историята. Събитието не е остойностено заради самото него, а единствено заради откровението, което съдържа, откровение, което го предшества и превъзхожда. Историцизмът като такъв е продукт на разложението на християнството; той можа да се появи само защото бе загубена вярата в трансисторичността на историческото събитие.

И все пак не бива да се пренебрегва фактът, че християнството се мъчи да спаси историята; първо, защото придава стойност на историческото време и сетне, защото, макар да си остава това, което е, историческото събитие придобива способността да предаде едно трансисторическо послание: целият въпрос се състои в това как да се дешифрира то. Понеже след въплъщението на Христос е прието да се смята, че християнинът търси намесите на Бог не само в Космоса (като си помага с космическите йерофании, Образите и символите), но и в историческите събития. Това начинание не винаги е лесно; „знаците“ на божието присъствие в Космоса се разгадават без особена трудност, но сходни „знаци“ са прикрити и в Историята.

Действително, християнинът допуска, че след Въплъщението чудото вече не е така лесно различимо; тъй като точно Въплъщението

е било най-голямото „чудо“, всичко, което се проявявало ясно като чудо преди Иисус Христос няма вече нито смисъл, нито полза след идването на Христос. Съществува, разбира се, цяла непрекъсната поредица от приети от Църквата чудеса, но всички те са били утвърдени като свързани и зависещи от Христос, а не заради вътрешно присъщото им качество на „чудо“. (Знае се, че Църквата грижливо отличава чудесата, дължащи се на „магията“ и на „сатаната“ от тези, които са станали по божия милост.) Съществуването и законността на приетите от Църквата чудеса все пак оставят открит големия въпрос за непознаваемия характер на чудото в християнския свят; тъй като човек може да се намира съвсем близко до Христос, да му подражава, без каквато и да било външно забележима проява: може да се имитира Христос, изживяващ историческия си живот, този, който привидно приличал на живота на всички останали хора. Накратко, християнинът е накаран да приема всяко историческо събитие със „страхопочитание и трепет“; тъй като за него всяко най-обикновено историческо събитие, макар да продължава да си остава действително (тоест исторически обусловено), може да крие нова намеса на Бог в историята; във всеки случай, това събитие може да има трансисторическо значение, да бъде носител на послание. Следователно, за християнина, историческият живот в себе си може да стане славен: пример за това е животът на Христос и на светците. С християнството Космосът и Образите престават да бъдат единствените, чието предназначение е да изобразяват и да разкриват; към тях се добавя и Историята, най-вече „малката история“, тази, която се състои от събития, привидно лишени от смисъл и значение.[237]

Това е точно така, но не бива да се пренебрегва и фактът, че християнството се е намесило в историята, за да я премахне; най-голямата надежда на християнина е второто пришествие на Христос, който ще сложи край на цялата История. От известна гледна точка, за всеки християнин, индивидуално, този край и вечността, която ще го последва, намерения отново рай, могат да станат още сега. Това време, възвестено от Христос, е вече достъпно за всички и за този, който си го е възвърнал, историята престава да съществува. Превръщането на Времето във Вечност е започнало с първите вярващи. Но това парадоксално преобразуване на Времето във вечност не е свойствено само и единствено на християнството. Срещали сме същото схващане и същата символика в Индия (виж по-горе, стр. 78). На ksana отговаря kàiros: както единият, така и другият могат да станат „благоприятния момент“, чрез който се „излиза от времето“, за да се намери отново

вечността… В крайна сметка, от християнина се иска да стане съвременник на Христос, което включва в себе си както конкретното съществуване на човека в историята, така и превръщането му в пряк свидетел на проповедите, на агонията и на възкръсването на Христос.

Символи и култури

Историята на една символика е увлекателно и напълно оправдано проучване, тъй като е най-доброто въведение към това, което бе наречено философия на културата. Образите, архетиповете, символите са различно изживени и оценени: в по-голямата си част „културните стилове“ са резултат от тези многобройни актуализации. В Серам, на малайзийските Молюски острови, е разпространен митът за приключенията на Хайнувеле, една девойка от първобитните времена, а в Елезис подобен мит за друга девойка — Персефона.[238] От гледна точка на структурата, техните митове си приличат и все пак колко огромна е разликата между гръцката и серамиенската култура! Морфологията на културата, философията на стиловете ще се заинтересуват най-вече от особените форми, възприети от Образа на Девойката в Гърция и на малайзийските острови. Но ако тези култури като исторически формирования не са повече взаимозаменяеми, тъй като вече имат собствени установени стилове, те поне са сравними по отношение на Образите и на символите. Точно тази дълготрайност и тази универсалност на архитеповете „спасяват“ в крайна сметка културите, като същевременно правят възможно съществуването на философия на културата, която е повече от морфология или история на стиловете. Всяка култура е едно „падане в историята“, но тя същевременно е и ограничена. Нека не се злоупотребява с несравнимата красота, с благородството и съвършенството на гръцката култура; и тя не е всеобщо валидна като историческо явление; опитайте се, например, да разкриете на африканеца или индонезиеца гръцката култура: те ще разберат посланието не чрез великолепния гръцки „стил“, а чрез Образите, които ще съзрат в статуите или шедьоврите на класическата литература. Това, което за европееца е красиво и истинско в историческите прояви на античната култура, няма никаква стойност за човека от Океания, защото чрез проявленията си в обусловените от историята структури и стилове, културите са се ограничили, затворили. Но Образите, които ги предшестват и им дават цялата необходима информация си остават вечно живи и всеобщо достъпни. Европеецът трудно ще допусне, че всечовешката духовна стойност и проникновеното послание на един гръцки шедьовър като Венера Милоска, например, не се състои, поне за три четвърти от човечеството, в съвършенството на формите на статуята, а в разкрития в нея Образ на Жената. И все пак, ако

въпросният европеец не съумее да осъзнае тази простичка, подплатена с факти истина, той няма никакъв шанс да влезе в полезен диалог с един неевропеец.

Накратко казано, единствено наличието на Образите и символите съхранява „отворените“ култури: изхождайки от която и да било култура, както австралийска, така и атинянска, положенията-предели на човека са станали общодостъпни само благодарение на символите, които поддържат тези култури. Ако се пренебрегне тази уникална духовна основа на различните културни стилове, философията на културата ще бъде осъдена да остане на равнището на морфологическо и историческо проучване, без никаква стойност за човешкото положение като такова. Ако Образите не бяха същевременно и „прозорец“ към трансцендентното, ще се стигне до задушаването на коя да е култура, колкото и голяма и възхитителна да е тя. Изхождайки от всяко стилистично и исторически обусловено духовно творение, човек може да стигне и до архетипа: както Персефона, така и Хайнувеле ни разкриват все същата патетична, но и плодотворна съдба на Девойката.

Образите представляват „прозорци“ към един трансисторически свят. И това не е единствената им заслуга: благодарение на тях, различните „истории“ могат да общуват помежду си. Много се е говорило за обединението на средновековна Европа чрез християнството. Това най-вече е вярно, ако се вземе предвид утвърждаването на народните религиозни предания. Посредством християнските жития, местните култове — от Тракия до скандинавските страни и от р. Тахо до Днепър — бяха приведени под „общ знаменател“. Поради факта, че бяха християнизирани, боговете и култовите места на цяла Европа не само получиха общи имена, но и по някакъв начин преоткриха собствените си първообрази и, следователно, всемирната си стойност и значение: една чешма от времето на галите, смятана за свещена още от предисторията, но осветена от присъствието на местна или регионална божествена фигура, става свята за цялото християнство, след като е била посветена на Дева Мария. Всички сразили някакъв дракон бяха отъждествени на свети Георги или на някой друг християнски герой, а всички богове на бурята — на свети Илия. От регионална и провинциална, народната митология става вселенска. Голямото значение на цивилизаторската роля на християнството се определя най-вече от създаването на нов митологически език, общ за останалите, привързани към своите земи народи и, следователно, изложени на най-големия риск да се затворят

в собствените си старовремски традиции. Защото, като християнизира древното религиозно европейско наследство, то не само го пречисти, но позволи да се въведе в новия духовен етап на човечеството всичко от тези стари обичаи, вярвания и надежди на предхристиянския човек, което заслужаваше да бъде „спасено“. И днес в народното християнство са оцелели ритуали и вярвания от епохата на неолита, като например варената пшеница за помен на умрелите (наричана коливо (колива) в Източна и Егейска Европа). Християнизирането на широките народни маси в Европа е станало най-вече благодарение на Образите: те са били откривани навсякъде, трябвало е само да им се придаде нова стойност, нови имена и да се реинтегрират в новата религия.

Никой обаче не бива да се надява, че в близко време ще се роди аналогично явление, повторимо в мащабите на цялата планета. Тъкмо напротив, навлизането на екзотичните народи в историята косвено ще доведе до нарастване на престижа на коренните религии. Както вече казахме, понастоящем Западът е принуден да води диалог с другите „екзотични“ и „първобитни“ култури. Би било наистина жалко, ако той го започне, без изобщо да се е поучил от разкритията, направени от проучването на символиките.

Бележки относно използвания метод

След всичко гореизложено, читателят е могъл да се убеди в каква насока е била надмината „смесващата“ позиция на един Тейлър или на един Фрейзър, които, в своите антропологически и етнографски изследвания, трупаха примери, лишени от каквато и да било географска или историческа близост, цитирайки някой австралийски мит до друг сибирски, африкански или северноамерикански мит, убедени, че винаги и навсякъде става дума за все същата „еднообразна реакция на човешкия ум пред явленията на Природата“. По отношение на тази позиция, почти сходна с гледната точка на един натуралист от дарвиновата епоха, историко-културната школа на Гребнер-Шмид и другите историцистки школи отбелязаха безспорен напредък. При все това, важно бе изследванията да не се ограничават само до историко-географската перспектива, а да спомогнат да се разбере дали освен собствената си история, символите, митовете и ритуалите са в състояние да ни разкрият и човешката орис като свойствен начин на съществуване във Вселената. Точно това се опитахме да направим в този наш труд и в много от по-новите ни публикации.[239]

Като добри позитивисти, Тейлър или Фрейзър смятаха магическо-религиозния живот на архаичното човечество като куп детински „суеверия“, плод на старовремските страхове или на „първобитната“ глупост. Тази преценка обаче влиза в противоречие с фактите. Магическо-религиозното поведение на архаичното човечество свидетелства за екзистенциално отношение на човека към Космоса и към себе си. Там, където Фрейзър съзираше само някакво „суеверие“, вече се подразбираше метафизика, макар тя да се изразяваше по-скоро чрез символи, отколкото чрез заплетени понятия: една метафизика, тоест целокупно и свързано схващане на Действителността, а не някаква поредица от инстинктивни движения, ръководени от все същата и основна „реакция на човешкото животно спрямо Природата“. Така, когато се абстрахираме от „историята“, която ги разделя, ние сравняваме един океанийски символ с друг от Северна Азия и смятаме, че имаме основание да го правим, не защото както единият, така и другият са продукт на все същия „детски манталитет“, а защото в същината си символът изразява осъзнаването на едно положение-предел.

Направени бяха опити да се обясни „произходът“ на символите чрез чувственото въздействие върху мозъчната кора, чрез големите

космически ритми (като движението на слънцето, например). Не на нас се пада честта да обсъждаме тази хипотеза. И все пак ни се струва, че въпросът за „произхода“ е зле поставен (виж по-горе, стр. 117). Символът не може да бъде отражение на космическите ритми като природни явления, понеже той винаги разкрива нещо повече от аспекта на космическия живот, който би трябвало да изобразява. Слънчевите символи и митове, например, ни показват и една „нощна“, „лоша“ и „погребална“ страна на Слънцето, която на пръв поглед не е очевидна в слънчевото явление като такова. Точно тази сякаш негативна страна, оставаща незабелязана в Слънцето като космическо явление, е основната, съставната част на слънчевата символика; което доказва, че по начало символът изглежда като творение на психиката. Това става още по-очевидно, когато си припомним, че функцията на символа е именно да разкрие изцяло една недостъпна за другите средства за познание действителност: съвпадението на противоположностите, например, така богато и същевременно толкова просто изразено от символите, не е дадено никъде в Космоса и не е достъпно за непосредствения опит и изживявания на човека, нито за логическата мисъл. Все пак в никакъв случай не бива да смятаме, че символиката се отнася единствено до „духовната“ действителност. За архаичната мисъл подобно разделение между „духовното“ и „материалното“ е безпочвено, понеже те взаимно се допълват. Едно жилище, за което се смята, че се намира в „Центъра на Света“ все пак си остава място, което задоволява определени нужди на човека и съответства на климата, на икономическата структура на обществото и на архитектурната традиция. Неотдавна избухна отново старата свада между „символистите“ и „реалистите“ относно религиозната архитектура на древния Египет. Двете позиции само привидно са непримирими: когато става дума за архаичния манталитет, да се държи сметка за „непосредствените действителности“ не означава, че не се познават или се подценяват нейните символични вплитания и обратното. Не бива да се смята, че символичното вплитане обезценява конкретната и специфична стойност на даден предмет или действие: когато лизгарът се нарича фалос (какъвто е случаят с някои австралийско-азиатски езици), а сеитбата се отъждествява с половия акт (макар че почти навсякъде по света хората са постъпили точно така), от това не следва, че „първобитният“ земеделец не познава специфичната функция на своя труд и конкретното, непосредствено предназначение на инструмента си. Символиката добавя нова стойност и значение на някой предмет или действие, без да накърнява с нищо

техните собствени и непосредствени стойности. Символиката прави „отворени“ всички предмети или действия, за които се отнася. Символичната мисъл разбива на парчета непосредствената действителност, но не я смалява, нито я обезценява; в нейната перспектива Вселената не е затворена, никой предмет не е изолиран в своята собствена екзистенциалност: всичко образува едно общо цяло, поддържано от стегната система от връзки, сходства и отъждествявания.[240] Човекът от архаичните общества е осъзнал какво представлява в един „отворен“ и изобилстващ от значения свят. А на нас ни остава да разберем дали тези „отвореност“, тези прозорци са му служили като средство за бягство от действителността или, напротив, са представлявали едничката му възможност да се доближи до истинската реалност на света.

info

Информация за текста

© 1952 Мирча Елиаде
© 1998 Лиляна Цанева, превод от френски

Mircea Eliade
Images et symboles, 1952

Сканиране, разпознаване и редактиране: NomaD, 30 септември 2007 г.

Публикация:
ИК „Прозорец“ ООД, 1998 г.

Свалено от „Моята библиотека“ [http://chitanka.info/text/3595]
Последна редакция: 2007-10-05 08:00:00

notes

1

Опростяваме съжденията си до краен предел, защото става дума за такъв облик на нещата, който нямаме възможност да разгледаме тук. Колкото до комунистическите митове и символи на спасението, очевидно е, че въпреки всички резерви, отнасящи се до ръководния марксистки елит и неговата идеология, масите от симпатизанти са вдъхновявани от натрапчиви лозунги като избавление, свобода, мир, изживяване па социалните конфликти, премахване на експлоататорската държава и на привилегированите класи и т.н., все лозунги, чиято структура и митична функция изобщо не подлежат на доказване.

2

Колко вълнуващо би било начинанието да се разкрие истинската духовна роля на романа от XIX век, който въпреки всички научни, реалистични и социални „формулировки“ е бил голямото хранилище на унижените митове!

3

Посветили сме на символиката на острова и на голотата в творчеството на Михаил Еминеску, един от най-големите поети на XIX век, проучване, издадено през 1938 година (виж нашата Insula lui Euthanasius, Букурещ, 1943 г., стр. 5–18).

4

Йерофании — основни видове на проява на свещеното. — Б. пр.

5

Най-голямата заслуга на К. Г. Юнг се състои в това, че надмина фройдистката психоанализа, изхождайки от самата психология и че по този начин възстанови духовното значение на Образа.

6

Виж нашия Traité d’Histoire des Religions (Трактат по история на религиите) изд. „ЛИК“, 1995, с.247 и сл.

7

Виж пространните и проникновени анализи на Gaston Bachelard в трудовете му, посветени на „въображението на материята“: La Psychanalyse du Feu (Психоанализата на Огъня), L ’Eau et les Rêves (Водата и Мечтите), L ’Air et les Songes (Въздухът и Сънищата), La Terre et les Rêveries (Земята и Бленуванията), 2 том (Париж, 1939–1948 г.) Г. Башлар се позовава предимно на поезията и мечтите и в допълнение — на фолклора; но лесно би могло да се докаже, че мечтите и поетическите образи са естествено продължение на свещените символики и на древните митологии. Във връзка с Образите на Водата и на Земята, които витаят в мечтите и литературните произведения, виж; главите, свързани с йерофаниите и с водните и земни символики в нашия Traité d’Histoire des Religions, стр. 219 и сл.

8

Четвъртата глава датира от 1938 г. (виж Zalmoxis, том II, стр. 131 и сл.). Третата глава е от 1946 г. (виж Revue de l’Histoire des Religions, том CXXX1V, юли-декември 1947–1948 г., стр. 5 и сл.). Глави I и II са съставени главно от изнесените от нас лекции в Аскона, 1950–1951 г. (виж Eranos-Jahrbuch, том XIX и XX), както и на една статия, публикувана в Journal de Psychologie.

9

Фройд вярваше, че може да открие „произхода“ на религиите в Едиповия комплекс, породен от първично отцеубийство, повтаряно ритуално в „тотемните жертвоприношения“. Той изгради теорията си — която сякаш още се радва на одобрението на психоаналитиците — през 1911–1912 г., използвайки хипотезата за „първичната орда“ на Аткинсън (Atkinson) и тази за „тотемното приношение-причестяване“ на Робертсън-Смит (Robertson-Smith). В момента, когато Фройд разработваше обяснението си за религиозното чувство и си въобразяваше, че е открил „произхода“ на религиите, двете цитирани хипотези бяха изчерпали вече кредита си на доверие сред компетентните етнолози и историци на религиите. Макар че Фройд бе чел Фрейзър и познаваше заключенията му, а именно: неуниверсалността на тотемизма като социално-религиозно явление (той е непознат за много „първобитни“ племена) и крайната рядкост на „тотемните приношения-причестявания“ (само четири случая — и то неравномерно установени — при няколко стотици тотемни племена!), Totem unci Tabu все пак се появи през 1913 г. под формата на книга, която впоследствие бе постоянно преиздавана и превеждана на много езици… (Като оправдание за Фройд бихме могли да посочим появата през 1912 г. на прословутата книга на Емил Дюркейм „Елементарните форми на религиозния живот“ (Emile Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse), творба, ценна в много отношения, понякога дори гениална, но досадно лишена от всякаква обоснованост. Значително по-добре осведомен от Фройд. Дюркейм допускаше същата методологическа грешка, като в тотемизма се мъчеше да открие „произхода“ на религиите. Този бележит творец би спечелил много, ако държеше сметка за работата на своите колеги етнолози и антрополози, които бяха вече доказали достатъчно ясно, че тотемизмът не представлява най-древния пласт на австралийските религии и още повече, че той отсъства в множество архаични култури, разпръснати по света.

10

Théétète от Платон — бел. пр.

11

Виж по-долу глава III: „Богът връзвач“ и символиката на възлите.

12

Виж книгата ни „Le Mythe de l’Éternel retour: Archétypes et Répétition“ (Митът за Вечното завръщане: Архетипове и повторение). (Изд. „Хр. Ботев“, 1994, с.52)

13

Виж W. J. Knight, Cumaean Gates (Оксфорд, 1936 г.); Karl Kerényi, Labyrinth-Studien (Амстердам-Лайпциг, 1941 г., Albae Vigilae, Heft XV).

14

Виж нашия Traité d’Histoire des Religions с. 408 и сл.

15

Виж R. Pettazzoni, Miti e Leggende, I (Торино, 1948 г.) и също Verità del Mito (Studi e Matériau di Storia délie Religioni, том XXI, 1947–1948 г., стр. 104–116); G. van der Leeuw, Die Bedeutung der Mythen (Festschrift für Alfred Bertholet, Тюбинген, 1949 г. стр.287-293); M. Eliade, Traité d'Histoire des Religions, стр. 350 и сл.

16

P. Schebesta, Les Pygmées (превод на френски, Париж, 1940 г., стр. 156 и сл.).

17

Виж например W. Gaerte, Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorisher Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme (Anthropos, IX. 1914 г. стр. 956–979.)

18

Виж нашия труд Chamanisme et les techniques archanques de l’extase (Шаманизмът и архаичните техники на екстаза) (изд. Payot, 1951 г. — бълг. пр, изд. „ЛИК“, 1996 г.)

19

Виж нашия Traité (Трактат), стр. 301 и сл.; Le Chamanisme (Шаманизмът), стр. бълг. изд. 292 и сл.; за християнската символика на Кръста = Космическо Дърво, виж H. de Lubac, Aspects du Bouddhisme (Аспекти на будизма) (Париж, 1951 г.), стр.61 и сл.

20

Виж материалите и библиографията в книгата ни Le Chamanisme, стр. 212 и сл.

21

А.А. Попов, Тавджийчи. Материали по етнографии авамских и ведеевских тавджичев. (Москва-Ленинград, 1936 г.), стр. 84 и сл.; виж Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase, стр. 205 и сл.

22

Виж E. Emsheimer, Schamanentrommel und Trommelbaum (Ethnos, том IV, 1946 г., стр. 166–181).

23

Посвещението чрез изкачване на обредно дърво се среща и при индонезийския, южноамериканския (Арокан) и северноамериканския (Помо) шаманизъм. Виж: Le Chamanisme, стр. 141 и сл.

24

Виж Le Chamanisme, стр. 205 и сл.

25

Виж: материалите, групирани в книгата ни Le Chamanisme, стр. 205 и сл. Що се отнася до християнската символика на възнесението, виж Louis Beirnaert, „Le Symbolisme ascensionnel dans la liturgie et les mystique chrétiennes“ (Символиката на възнесението в християнската литургия и мистика) (Eranos-Jahrbuch, XIX, Цюрих, 1951 г., стр. 41–63).

26

Виж Traité d’Histoire des Religions, стр. 123 и сл., Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase, стр. 470 и сл.

27

Виж нашето проучване Durohâna and the „waking dream“ (Art and Thought, A volume in honour of the late Dr Ananda K. Coomaraswamy, Лондон, 1947 г. стр. 209 и сл.).

28

Виж книгата ни Techniques du Yoga (Техники на Йога) (изд. Gallimard, 1948 г.), стр. 185 и сл.; Giuseppe Tucci, Teoria e pratica del mandata (Рим, 1949 г.); относно символиката на мандала, виж C. G. Jung, Psychologie und Alchemie (Цюрих, 1944 г.), стр. 139 и сл.; също Gestaltungen des Unbewussten (Цюрих, 1950 г.), стр. 187 и сл.

29

Виж Traité d’Histoire des Religions, стр. 416 и сл.; Le Chamanisme, стр. 464. и сл.

30

Perceval (Парсифал), изд. Hucher, cmp. 466; Jessie L. Weston, From Ritual to Romance (Кембридж, 1920 г.), стр. 12 и сл. Същият митичен мотив се среща в цикъла на sir Gawain (Weston, пак там).

31

Виж Le Mythe de l’Éternel Retour: Archétypes et Répétition, стр. 89 и сл.

32

Виж Heinrich Zimmer, Myths and Symbols in Indian Art and Civilization (издадена от Joseph Campbell, Ню Йорк, 1946 г.. The Bollingen Series, VI), стр. 3 и сл.

33

Виж J. Przyluski, From the Great Goddess to Kala, (Indian Historical Quarterly, 1938 г. стр. 267 и сл.).

34

Относно всичко това виж Le Mythe de l’Éternel Retour, стр. 152 и сл.

35

Сотериология — учение за спасението чрез някой изкупител. „Сотери“ — празници в древността за благодарност на боговете за избягната беда. — Б.пр.

36

yânâ — колесница, средство за придвижване напред по Пътя на Избавлението. В еволюцията си, индийският будизъм се е разделил на три основни групи, като първите две са наричани „колесници“: hinâyâna — малка колесница и mahâyâna — голяма колесница. — Б.пр.

37

Виж например Bhagavad-Gîtâ, IV, 20; виж и книгата ни Techniques du Yoga (Париж, Gallimard, 1948 г.), стр. 141 и сл.

38

The Sayings of Sri Ramakrishna (изд. в Мадрас, 1938 г.), книга TV, глава 22. Виж друга версия на този мит според Matsya Purâna, разказан от H. Zimmer в Myths and Symbols, стр. 27 и сл.

39

Le Mythe de l’Éternel retour, цит. изд.

40

В дълга пояснителна бележка към превода си на Mahâprajnâpâramitaçastra от Нагарджуна, Етиен Ламот (M. Etienne Lamotte) е събрал и групирал най-значимите текстове; виж Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nâgârjuna (Трактат за Великата Добродетел на Мъдростта на Нагарджуна), том I (Лувен, 1944 г), стр. 6 и сл.

41

Виж Mircea Eliade, Les Sept Pas du Bouddha (Pro Regno pro Sanctuario, Hommage Van der Leeuw, Nijkerk, 1950 г., стр. 169–175).

42

Suttavibhanga, Pârâjika I, I, 4; Вж. H. Oldenberg, Le Bouddha (превод A. Faucher), стр. 564-365; Paul Mus, La Notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique (Понятието за възвратимо време s будист-ката митология) (откъс от Годишника на Ecole pratique des Hautes Etudes, секция „Религиозни науки“, 1938–1939 г. Мелун, 1939 г.), стр. 13

43

Мюс, цитирания труд, стр. 13–14.

44

Елементите му са изложени в двата тома на Ф. И. Щербатски Buddhist Logic (Ленинград, 1930–1932 г., „Bibliotheca Buddhica“) и в изчерпателните бележки на Louis de la Vallée-Poussin, Documents d’Abhidharma: La Controverse du Temps (Документи от Абхидхарма: Спорът за Времето) (Сборник от китайски и будистки научни студии, V, Брюксел, 1937 г., стр. 1–158). Виж също S. Schayer, Contributions to the problem of Time in Indian Philosophy (Краков, 1938 г.) и Ananda K. Coomaraswamy, Time and Eternity (Аскона, 1947 г.), стр. 30 и сл.

45

Abhidharmakoça, IV, 1, цитиран от Кумарасвами, в посоченото произведение, стр. 58. Виж коментирания превод на Louis de la Vallée-Poussin, l. ’Abhidharmakoça de Vasubandhu, 5 том (Париж, 1923–1931 г.

46

Индийският будизъм се дели на три основни групи, като първите две са наречени „колесници“ (yana) или средства за придвижване по пътя на спасението. „Малката колесница“ (hinayana) или „тесния път на спасението“, е най-древното и най-близко до учението на Буда течение. Литературата му е предназначена предимно за монасите, които искат да станат „архати“, „заслужаващи“ хора, тоест светии, постигнали нирвана. „Голямата колесница“ (mahayna) подтиква своите последователи да стават не „архати“, а „бодхисатва“ и чрез своите добродетели и достигнато съвършенство да подтикват всички останали същества да познаят нирваната преди самите тях. — Б. пр.

47

Suita Nipâta, 373, 860 и други текстове, събрани от Кумарасвами в цитирания труд, стр. 40 и сл.

48

Виж Louis de la Vallée-Poussin, Notes sur le „moment“ ou ksana des bouddhistes (Бележки за „момента“ или ksana на будистите) (Rocznik Orientalisteczny, том VIII, 1931 г. стр. 1–13); Coomaraswamy, цит. произв., стр. 56 и сл.

49

Относно тези мотиви, виж A. B. Cook, Zeus, III 2 (Кембридж, 1940 г.), Приложение П: „Floating Islands“(стр. 975–1016); Ananda Coomaraswamy, Symplegades (Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in Homage to George Sarton, Ню Йорк, 1947 г. стр. 463–488); Eliade, Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase (Париж, 1951 г.), стр. 132 и сл.

50

По въпроси за диалектиката на свещеното, виж нашия Traité d’Histoire des Religions, стр. 19 и сл.

51

Виж нашия Cosmical homology and Yoga (Journal of the Indian Society of Oriental Art, Калкута, 1937 г., стр. 188–203). Относно prânâyâma, виж Techniques du Yoga, стр. 75 и сл.

52

Може да се допусне дори, че постигането на ритмично дишане има значителни последици върху психологията на йогата. Без изобщо да съм компетентен в тази област, аз самият бях поразен в Ришикеш и на други места в Хималаите, от великолепното физическо състояние на йогите, макар че те почти не се хранеха. Един съсед на моя kutiar в Ришикеш беше naga, гол аскет, който практикуваше едва ли не всяка вечер pranayama и никога не изяждаше повече от шепица ориз. С тяло на най-съвършен атлет, никой не би могъл и да си помисли дори, че той е недохранен или уморен. Веднъж го попитах как и защо никога не изпитва глад. „Живея само през деня, — ми отговори той. — През нощта намалявам до една десета броя на дишанията си“. Не съм съвсем сигурен, че разбрах това, което искаше да ми каже, но може би отговорът му просто означаваше, че жизненото времетраене на човека се измерва с броя на неговите вдишвания и издишвания; така поради факта, че през нощта аскетът свеждаше този брой до една десета от нормалното, от десетте часа от нашето, обикновеното време той живееше само една десета част, тоест един час. Пресметнат в часове-дишания, един ден от 24 слънчеви часа беше за него с продължителност само от 12–13 часове-дишания, тоест тялото му се изхабяваше и стареше по-бавно от нашите тела; по този начин, той изяждаше шепа ориз не на 24, а на всеки 12–13 часа. Естествено, това е само мое предположение, което не мога да подкрепя с никакви факти. Но, доколкото зная, още никой не е дал задоволително обяснение на учудващата младост на йогите.

53

Kâlacakra Tantra, цитирана от Mario E. Carelli в предговора на изданието си на Sekoddesatîkâ, стр. 16 и сл.; виж Sekoddesatîkâ of Nadapâda (Nâropà), being a commentary of Sekoddesa Section of the Kâlacakra Tantra (Gaekwad Oriental Series, том XC, Барода, 1941 г.).

54

Виж сборника от текстове на P. C. Bagchi. Some technical terms of the Tantras (The Calcutta Oriental Journal. I, 2, ноември 1934 г., стр. 75–88 и по-специално стр. 82 и сл). както и Shashibhusan Dasgupta, Obscure religious cults (Калкута, 1946 г.), стр. 274 и сл.

Твърде е вероятно подобна презумпция да се стори безпочвена, ако не и опасна на западните психолози. Без да търсим да се намесваме по какъвто и да боло начин в спора, все пак държим да припомним необикновените психологически знания на йогите и на индуските духовници от една страна и, от друга страна, присъщото на западните учени пълно непознаване на психологическата действителност на йогистките опити и изживявания.

56

Виж по-горе, стр. 70 и сл.

57

Едда („поетическо изкуство“) — заглавие на два сборника с исландска поезия. Голямата или Поетическата Едда, открита през 1643 г., е съставена от 35 поеми от неизвестни автори, датирани от специалистите от VII до XIII в. Малката Едда или Едда в проза е създадена към 1220 г. от исландския владетел и поет Снори Стурлусон и затова е наречена още Снора-Едда. Тя се състои от три части: „Халюцинациите на Гилфи“ с митологически сюжет, „За езика на скалдите“, посветена на метафорите в преданията и „Изброяване на строфите“, където са илюстрирани метричните възможности на исландската поезия. Освен с чисто литературната си стойност, Еддите са и основните източници за изучаване на скандинавската митология. — Б. пр.

58

Georges Dumézil, Mythes et Dieux des Germains (Митове и Богове на германските племена) (Париж:, 1939 г.), стр. 21 и ся.; Jupiter, Mars, Quirinus (Юпитер, Марс, Квирин) (Париж, 1941 г.), стр. 79 и сл.; виж: Ouranôs-Varuna (Париж, 1934 г.) и т.н.

59

G. Dumézil, Mitra-Varuna (Париж, 1940 г.), стр. 33; Jupiter, Mars, Quirinus, стр. 81 и сл.

60

Georges Dumézil, Flamen-Brahman (Париж, 1935 г.), стр. 34 и сл..; Mitra-Varuna, стр. 79 и сл.

61

Жреци, които провеждали Луперкалиите, празненства в древен Рим, организирани в чест на бог Фавън (Луперк), въведени според преданията още от Ромул. По време на Луперкалиите, празнувани в средата на м. февруари се принасяли жертви със специален ритуал, при който жреците, напръскани с кръвта на коза и на куче, а после измити с мляко, голи, само с преметната през рамо кожа на козел, обикаляли града и удряли с изрязани от закланите животни ремъци всеки срещнат. Ремъците се наричали фебруа, откъдето произлязло и наименованието на м. февруари. Луперкалиите се чествали до края на V в. — Б. пр.

62

От лат. celer, бърз: кавалерийски корпус, създаден от Ромул, за да му служи като гвардия и от който, по всяка вероятност, води началото си конният строй. — Б. пр.

63

Mitra–Varuna, стр. /2; виж: забележките на Жан Байе в Revue Historque des Religions CXXIV, 1941 г., стр. 194 и сл. Все според Плутарх, Римски въпроси 67, самото название „ликтори“ е производно от ligare (лат. връзвал) и Ж. Дюмезил не вижда причина, за да отхвърли връзката, която древните чувствали между lictor u ligare: lictor вероятно е образувано от корена на глагола ligere, което без да е установено със сигурност, би могло да има връзка с ligare, подобно на тази между dicere и dicare.

64

В древния Рим — жрец на някое от главните божества, най-вече на Юпитер (dialis) или на Марс. — Б. пр.

65

Централен басейн в атриума на римските къщи, където се стичали дъждовните води, проникващи през отвора на покрива. — Б. пр.

66

Авъл Гелий, Атически нощи, X, 15, прев. М. Миньон III, 607; J. Heckembach, De nèditate sacra sacrisqèe vinculis (R. V. V., IX, 3, Гисен, 1911 г.), стр. 69 и сл.; Dumézil, Flainen-Brahman, стр. 66 и сл.

67

След по-скоро разочароващата книга на Heckenbach, ще спомена Frazer, Taboo and the perils of the soul. стр. 296 it сл.; I. Scheftelowitz, Das Schlingen Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker (R. V. V., XII, 2, Гисен, 1912 г.); idem, Die altpersische Religion und das Judentum (Гисен, 1920 с), стр. 92 и сл., както и пояснителните бележки на Ж. Дюмезил към етнографските му и фолклорни проучвания в Ouranôs-Varuna, стр. 52, бележка 1. Относно римския пехит, магическите възли и наказателното право виж Анри Декюжис, Етапите на правото (2-ро издание, Париж:, 1946), том 1, стр. 157–178.

68

Адити — богиня от индийската митология, майка на Митра и на Варта. — Б. пр.

69

A. Bergaigne. La Religion védique d’après les Hymnes du Rig-Veda (Ведическата религия според химните от Риг-Веда), III (Париж, 1883 г.), стр. 114. 157 и сл.; H. Günter, Der arische Weltkönig und Heiland (Хале. 1923 г.), стр. 120 и сл.; G. Dumézil, Ouranos-Varuna, стр. 50. За същия атрибут е Брахманите, виж Silvain Levy. La Doctrine du Sacrifice dans les Brâhmanas (Париж:, 1898 г.), стр. 153 и сл.

70

Виж Walde-Pokorny, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, I (1930 г.), стр. 263

71

Bergaigne, цит. произв., Ill, стр. 114; S. Lévy, цит. произв., стр. 153; E. W. Hopkins, Epic Mythology (Страсбург, 1920 г.) стр. 116 и сл.

Lévy, стр. 158; Dumézil, Ouranôs-Varuna, стр. 51, бележка 1.

73

Hillebrand, Vedische Mythologie (Бреслау, 1902 г.), III, стр. 1 и сл.

74

S. Lévy, цит. произв., стр. 158 и сл.; J. J. Meyer, Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation (Цюрих-Лайпциг, 1937 г.), III, стр. 206 и сл., 260 и сл.

75

Raffaele Pettazzoni, Le Corps parsemé d’yeux (Тялото, осеяно с очи) в Zalmoxis, I, 1938 г., стр. 1 и сл.

76

Виж нашия Traité d’Histoire des Religions (Париж, Payot, 1949 г.), стр. 61 и сл.

77

Най-вече в The darker side of the Dawn (Smithsonian Miscellaneous Collections, том 94, NI, Вашингтон, 1935 г.) и Spiritual Authority and. Temporal Power in the Indian Theory of Government (American Oriental Society, Ню Хевън, 1942 г.).

78

Виж Coomaraswamy, Spiritual Authority, по-специално стр. 29 и сл.

79

Виж /E. Benveniste/ L. Renou, Vrtra et Vrthragna (Париж, 1934 г.), стр. 140–141, който неоснователно твърди, че при повечето преходи „магията на Вритра съответства на тази на Индра и произтича от нея“. A priori, магията по-скоро е атрибут на змиевидните същества — а Вритра е точно такъв — отколкото на боговете-герои. По-нататък ще се върнем отново на темата за магията на Индра.

80

Виж анализа на мотива за Водите от Renou, цит. произв. стр 141 и сл.

81

Изкушаваме се даже да съзираме в този начин на наказание известно разширение, някакво задълбочаване от типа, така характерен за Варуна, в смисъл, че той подтиква виновния към „регресия във виртуалното, в неподвижността“, състояние, което е присъщо за самия него.

82

Виж. Jarl Charpentier, Kleine Beiträge zur indo-iranischen Mythologie (Упсала, 1911 г.), стр. 34 и сл.; същия автор, Brahman (Упсала, 1932 г.) стр. 49, бел. 1; L. Renou, цит. произв., стр. 141.

83

Виж Kurt Lindner, La Chasse préhistorique (Праисторическият лов) (превод на френски, Париж, 1940 г.), стр. 53, сл. и другаде.

84

Относно râjanya, овързан от боговете още в корема на майка си („râjanya е роден вързан“, Taitt. Samhita, II, 4, 13, 1), виж Dumézil, Flamen-Brahman, стр. 27 и сл.

85

Съществуването на Дарзалес е било установено в Сарапис, в понтийската област (Синоп); виж O. Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion (Тюбинген, 1919 г.), стр. 7, където са изложени някои резултати от изследванията на Ростовцев. Виж Stig Wikander, Vayu, I (Лунд-Лайпциг, 1941 г.), стр. 43 и сл.

86

Монети и надписи, открити от Василе Първан, Gerusia (Mémoires de l’Académie Roumaine, Раздел „Литература“, 1919–1920 г., Букурещ, 1924 г.), стр. 9, 23 и др.

87

Документация, съдържаща се в списание Istros (издавано на френски език в Букурещ), I,1934 г., стр. 118 и сл.

88

R. Vulpe, Древна история на Добруджа (в колективния труд „Добруджа“, издаден от Румънската Академия, Букурещ, 1938 г., стр. 35–454), стр. 233, 237. Виж: също Казаров в Pauly-Wissovna, XV, стр. 227 и сл.

89

Отъждествявана с Артемида (Херодот, IV, 33), с Кибела и, в орфическите химни, с Персефона; виж: Güntert, стр. 115, бел. 1; чествана била с танци, които, според Страбон, носели елемент на разпуснатост, X, стр. 470.

90

H. Usener, Götternamen (Бон, 1929 г.), стр. 80.

91

A. Closs, Die Religion des Semnonenstammes (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, Залцбург-Лайпциг, 1936 г., стр. 549–673). стр. 619.

R. Petiazzoni, „Regnator omnium deus“ (в Studi e Materiali di Storia delle Religioni XIX-XX, 1943–1946, стр. 142–156), стр. 155.

93

Cumon, Les Religions orientales dans le paganisme romain (Източни те религии в периода на римското езичество) (4-то изд., Париж, 1929 г.); вече, което било направено от intestinis pullinis, според пост-скриптума на Августин, Quaest., V (Cumon, Textes et Monuments relatifs aux mistères de Mithra (Текстове и паметници, свързани с мистериите на Митра) (Брюксел, 1894–1900 г.), II, стр. 7–8).

94

Clos, стр. 566 и 643, където е цитиран O. G. Wesendonk, Ueber georgisches Heidentum (в Caucasica I, Лайпциг, 1924 г.), стр. 54 и сл., 99, 101. G. Dumézil, τιτυός (в Revue Historique des Religions, том CXI, 1935 г., стр. 66–89), стр. 69 и сл., изучава въз основа на грузинските източници „робите на Георгий Белия“: „който желае да почете или да укроти Георгий Белия като стане негов роб, взема една от тези вериги, слага я на врата си и обикаля или на куц крак, или на колене около черквата“. Виж също Sergi Makalathia, Einige ethnographischarchäologische Parallelen aus Georgien (в Mitteilungen Anthropolog. Gesellschaft Wien, 60, 1930. стр. 361–365.

95

При налагане на присъда за вендета, виновният трябва да се яви пред „съда“ с вързани ръце. (Closs, цит. произ., стр. 600).

96

Достатъчно е да сравним с този германо-илиро-кавказки комплекс церемониите на „връзване чрез кръвта“ (blood-brotherhood), провеждани почти навсякъде из Европа, за да си дадем сметка за разстоянието, което отделя връзването „господар-роб“ от това между „братя по кръст“ (изразът е румънски, fratia de cruce); относно братствата чрез кръвта, виж A. Dieterich, Mutter Erde (3-то изд., Лайпциг-Берлин, 1925 г.), стр. 130 и сл.; класическата книга на H. C. Trumbull, The Blood Covenant (Лондон, 1887 г.) и Stith Thompson, Motif-Index of Folk-Litterature, II (Хелзинки, 1935 г.), стр. 125. Изкушаваме се да отъждествим тези форми на братство с религиозните отношения, съществуващи между хората и Митра, сравнени с твърде грубите отношения между Варуна и неговите поклонници. Това, разбира се, изобщо не означава — дори тъкмо напротив! — че религиозната стойност на Варуна е по-ниска!

97

A. Closs, цит. произв., стр. 643, 668. Според същия автор (стр. 567), ритуалното връзване на жертвата представлява комплекс от мегалитичните култури и тези на югоизточна Азия.

98

J. Grimm, Deutsche Mythologie, II, 705, IV, 254; Scheftelowitz, цит. произв., стр. 7.

99

R. H. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte (1910 г.), стр. 158, 160. Но личността на тези богини е по-сложна; виж Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, II (Берлин, 1937 г.), стр. 375 и сл.

100

Той връзва умиращите със своите „връзки на смъртта“ (derezâ mэгэithyaosh, Yasna 53, 8; Scheftelowitz, Die altpersische Religion, стр. 92) „Астовидхотуш е този, който го връзва, а Вайу го отнася така, както е овързан“, Vendidad, 5, 8; H S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, II, в Journal Asiatique, октомври-декември 1931 г., стр. 193–244), стр. 205; G. Dumézil, Tarpeia, (Париж, 1947 г), стр. 73. Виж Mènokê Kharat 2, 115; G. Widengren, Hochgottglaube im Alten Iran (Упсала, 1938 г.), стр. 196.

101

Das Schlingen– und Netzmotiv, стр. 9; Die altpersische Religion, стр. 92.

102

Inone, цитиран от Closs, стр. 643, бел. 44. Виж легендата за двата духа — Шен-тю и Ю-леи, които връзват душите на умрелите на дъното на една пещера; K. Hentze, Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen (Антверпен, 1941 г.), стр. 23.

103

Carl Strehlow, Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral-Australien, I (Франкфурт на Майн, 1907), стр. 11.

104

W. Wyatt Gill, Life in the Southern Isles (Лондон, 1876 г.), стр. 181 и сл.

105

W. Wyatt Gill, Myths and Songs from the South Pacific (Лондон, 1876 г.), стр. 161 и сл.; виж също E. S. C. Handy, Polynesian Religion (Хонолулу, 1927 г.), стр. 73. Виж и M. Walleser, Religiöse Anschaungen u. Gebräuche der Bewohner von Jap (Anthropos, VIII, 1913 г., стр. 607–629 и 612–613).

106

Dr C. E. Fox, The Threshold of the Pacific (Лондон, 1924 г.), стр. 234 и сл.

107

W. G. Ivens, The Melanesians of the S. E. Solomon Islands (Лондон, 1927 г.), стр. 178; същият обичай в Хавай, виж E. S. Craighill Handy, цит.произв., стр. 92.

108

W. Wyatt Gill, Life…, стр. 180 и сл.; Mythes…, стр. 171.

109

Тунгузкият шаман използва ласо, за да улови бягащата душа на болен; S. Shirokogorow, The psychomental complex of the Tungus (Шанхай-Лондон, 1935 г.), стр. 290. Впрочем, шаманът имитира техниката на духовете; ibid., стр. 178. Същият културен комплекс при чукчите. Виж по този въпрос книгата ни Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase (изд. „ЛИК“, 1996 г.)

110

L. W. King, History of Sumer and Akkad (Лондон, 1910 г.), стр. 128 и сл.; G. Furlani, La religione babilonese-assira, I (Болоня, 1928 г.), стр. 159; E. Dhorme, Les Religions de Babylonie et d'Assyrie (Поредица „Mana"', II, Париж, 1945 г.), стр. 28, 49; E. Douglas Van Buren, Symbols of the Gods in mesopotamian Art (Рим, 1945 г., Analecta Orientalia, 23), стр. 11–12.

111

Scheftelowitz, Das Schlingen– und Netzmotiv, стр. 4 и сл.

112

M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, том II (Гисен, 1912 г.), стр. 15

113

M. Witzel, Tammuz-Liturgien und Verwandtes (Рим, 1937 г., Analecta Orientalia, 10), стр. 140; Geo Widengren, Tesopotamian elements in Manichaeism (Упсала, 1946 г.), стр. 80

114

Ibid., IV, 49. На дъсчица I, 83 е записано, че Мардук е син на Ea, но какъвто и да е смисълът на това синовно родство, то представлява същността на магическото господство. Сведенията сме черпили от френския превод на R. Labat, Le Poème babylonien de la Création (Париж, 1935 г.)

115

Kauçîtaki Samkhitâ, XLVIII, 4-5: Caland, Altindische Zauberritual (Амстердам, 1900 г.), стр. 167; V. Henry, La Magie dans l’Inde antique (Париж, 1903 г.), стр. 229; Scheftelowitz, стр. 12.

116

Книга на пророк Иезекииля, 13:18-21; C. Fossey, La Magie assyrienne (Париж, 1902 г.), стр. 83; M. Jastrov, The religion of Babylonia and Assyria (Бостън, 1898 г.), стр. 280 и сл.; и т.н.

117

W. Crooke, The popular religion and folklore of Northern India (Уест-минстър, 1896 г.), II, стр. 46 и сл.; S. Seligmann, Der böse Blick (Берлин, 1910 г.), I, 262, 328 и сл.; Scheftelowitz, стр. 14; Frazer, Taboo, стр. 301 и сл.; G. L. Kittr'edge, Witchcraft in Old and New England (Кембридж, Масачузетс, 1929 г.), стр. 201 и сл.; виж: също Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, s.v. Schlinge, Netz, и т.н.; във фолклора, Stith Thompson, Motif-Index, том II, стр. 313.

Всичко трябва да бъде отворено и развързано, за да се улесни израждането, Frazer, цит. произв., стр. 296 и сл.; но виж също мрежата като средство за защита от демоните на раждащата жена, при Калмуците (Калмуките); Frazer, Folklore in the Old Testament, III (Лондон, 1919 г.), стр. 473. Чрез магията на въжетата и на възлите можело да се попречи да бъде изконсумиран един брак, Frazer, Taboo, стр. 299 и сл. Не може да се умре, докато вратите в къщата са заключени или резетата пуснати (пак там., стр. 309), а на някои места се развързват връзките на покрова, за да се осигури покоя на душата (пак там, стр. 310). В замяна на това, за да се защитят от душите на покойниците, вдовиците в Нова Гвинея носят мрежи в знак на траур (Frazer, The Belifin Immortality, I (Лондон, 1913 г.), стр. 241, 249, 260, 274, 293). Труповете обаче се овързват, все като средство за защита от духовете на мъртвите (Frazer, La Crainte des morts (Страхът от мъртвите), превод на френски език, Париж, 1935 г. стр. 53 и сл.), макар че значението на този обичай е по-сложно.

119

Kauçîtaki-Sam. XXXII, 3, Caland, Altindische Zauberritual, стр. 104; R. C. Thompson, Semitie magie, its origins and development (Лондон, 1908 г.), стр. 165 и сл.

120

Scheftelowitz, стр. 29, бел. 1, 31; Frazer, Taboo, стр. 301 и сл.

121

Асирия: Thompson, цит. произв., Furlani, La Religione babilonese-assira, II (Болоня, 1929 г.) стр. 166; Китай, Индия: Scheftelowitz, стр. 38

122

Индия: W. Crooke, цит. произв., II, стр. 36; Todas и т.н.: Scheftelowitz, стр. 39; Африка: ibid, стр. 41.

123

Frazer, Taboo, стр. 308 и сл.; Scheftelowitz, стр. 41.

124

Scheftelowitz, стр. 52 и сл.

Следователно, с право може да се предполага, че и някои ведически загатвания за примките на Варуна също имат религиозен характер, сравним с този на Иов.

126

Сравни vitae fila, Овидий, Героиади, 15, 82. Виж главата, посветена на лунните ритуали и митологии в нашия Traité d’Histoire des Religions, imp. 182 и сл.

В повечето случаи, но не винаги, това са лунни, а понякога и лунно-пъклени божества.

128

H. Vambéry, Die primitive Kultur des turko-tatarischen Volkes (Лайпциг, 1879 г.), стр. 246. Понятието „развалям магия“ се предава чрез израза „освобождавам от връзките“; при близо двумилионния народ йорумба, населяващ земите по долен Нигер, думата edi, „връзване“ означава също и магия, а думата Ewe vôsesa, „амулет“ — „развързвам“ (A. B. Ellis, Yorubaspeakingpeoples, Лондон, 1894, стр. 118.

129

Например Mahabhârata, XIII, 41, 3 исл., където Випула „бе подчинил сетивата на Руки чрез връзките на Йога“ (babandha yogabandhâiç ca tasyâh sarvendriyâni sah: виж моята книга Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne (Йога, Есе за произхода на индийската мистика), Париж-Букурещ, 1936 г., стр. 151) Виж също Ananda K. Coomaraswamy, „Spiritual Paternity“ and the „Puppet-Complex“ (в Psychiatry, VIII, N 3, август 1945 г., стр. 25–35, специално стр. 29 и сл.

S. Langdon, Semitic Mythology (Бостън, 1931 г.), стр. 109. Много вавилонски храмове са наречени markas shamê и irshiti, „Връзка между Небето и Земята“, вж. E. Burrows, Some cosmological patterns in babylonian religion (в тома Labyrinth, издаден от S. H. Hook, Лондон, 1935 г., стр. 45–70), стр. 47–48, бел. 2. Едно древно шумерско наименование на храма е „dimgal на религията“. Burrows (стр. 47, бел. 7) предлага то да се превежда като „Great binding post“; dim = „post“, и т.н. а също и „горе“ ; вероятно dim = „to bind, thing to bind to, thing to bind with“. В този случай символиката на „връзването“ е вместена в по-обширна група, която бихме могли да наречем „символика на Центъра“.

131

The link of all Creation, превод на Hughes в Everyman’s Libraiy, стр. 193). Знакът, преведен с „link“ е ttsi (Giles 4062), а той е с много значения: „dependence, fastening, tie, link, nexus, chain, lineage и т.н.“; виж. A. K. Coomaraswamy. The iconography of Dürer’s „Knots“ and Leonardo’s „concatenation“ (в The Art Quarterly, Спринг, 1944 г., стр. 109–128), стр. 127, бел. 19.

132

Сравни с лабиринтите във формата на възли при погребалните ритуали и вярвания на Молекула; A. Bernard Deacon, Geometrical Drawings from Malekula and other Islands of the New Hebrides (в Journal of the Antropological Institute, том LXVI, 1934 г., стр. 129–175); също Malekula. A vanishing people of the New Hebrides (Лондон, 1934 г.) по-специално стр. 552 и сл.; John Layard, Totenfahrt auf Malekula (в Eranos-Jahrbuch 1937, Цюрих, 1938 г.), стр. 242-291; също Stone Men of Malekula (Лондон, 1942 г.), стр. 340 и сл., 649 и сл. Сравнителни тълкувания, W. F. Jackson Knight, Cumaean Gates (Оксфорд, 1936 г.); Karl Kerényi, Labyrinth-Studien (Albae Vigiliac, XV, Амстердам-Лайпциг, 1941 г.)

133

Виж книгата ни Techniques du Yoga, passim. В своята статия The iconography of Dürer’s „Knots“, A. K. Кумарасвами е разгледал метафизическите свойства на възлите и тяхното безсмъртие през вековете, както благодарение на народното изкуство, така и на някои художници от Средновековието и Ренесанса.

134

Виж книгата ни Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase.

135

Durohâna and the „waking dream“, в Art and Thought (A Volume in Honour of the late Dr. Ananda K. Coomaraswamy, Лондон, 1947 г.), стр. 209–213.

136

Виж нашия Traité d’Histoire des Religions, стр. 408 и сл.

Историко-културната школа на W. Schmidt и W. Koopers е направила досега големи услуги на историята на религиите, но тезите, поддържани от нейните представители са толкова крайни и водят до такава „историцизация“ на човека, че на практика унищожават всякаква духовна спонтанност. Ако е вярно, че човекът може да бъде схващан само като историческо същество, то не по-малко вярно е и обстоятелството, че водени от своята природа, хората се противопоставят на историята и дори се мъчат да я унищожат и, използвайки всички възможни средства, се стремят да намерят отново „рая“ на безвремието, където положението им да бъде не толкова „историческо“, колкото „антропологическо“ (виж: книгата ни Le Mythe de l’Éternel Retour).

138

Виж W. Koppers, Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur (в Geographica Helvetica, I, 1946, Heft 2, стр. 165–177), стр. 168 и сл.

139

Виж J. Marshall, Mohenjo-Daro and the Indus Civilization (Лондон, 1931 г), том I, клише XII, 8. 17.

140

Колкото до въпроса за ритуалната функция на възлите в егейските религии (Arthur Evans, The palace of Minos, I, стр. 430 и сл.), той все още не е намерил своето решение: отричана от M. P. Nilson, който я свежда до чисто декоративна по значение (Minoan-Mycenaean Religion, Лунд, 1927 г., стр. 137, 349 и сл.), тази ритуална функция бе наскоро потвърдена от Axel W. Persson, The Religion of Greece in prehistoric times (Бъркли и Лос Анжелис, 1942 г.), стр. 38 и стр. 68. Виж също Charles Picard, Les Religions préhélléniques. Crète et Mycènes (Париж, 1948 г.), стр. 194–195.

G. F. Kunz и Charles Hugh Stevenson, The Book of the Pearl (Лондон, 1908 г.) са събрали значителна документация относно разпространението на перлите; J. W. Jackson, The geographical distribution of the use of Pearls and Pearl-shells (стр. 53,’Манчестер, 1916 г.; изложението, публикувано отново в тома Shells as Evidence of the migration of Early Culture, Манчестер, 1917 г.) допълва сведенията на Кунц и Стивънсон. Огромната библиография относно магическата функция на раковините може да се намери в статията на W. L. Hildburgh, Cowrie-shells as amulets in Europe (Folk-Lore, том 53–54,1942-1943 г., стр. 178–195). Виж също различните приноси към проблема, публикувани в сп. Man: октомври 1939 г. N 165, стр. 167 (г-ца M. A. Murray, The meaning of Cowrie-shell, смята, че магическата стойност на кори-mo (вид бяла раковина, употребявана като монета или за гадаене в Индия и Сенегал — Б. пр.) се дължи на приликата му с полузатворено око); януари 1940 г., N 20 (Мъри отговаря на Шепард); N 61, стр. 50–53 (Д-р Курт Зингер, Cowrie and Baubo in early Japan, прави достояние на читателите си една японска статуетка от епохата на неолита, при която бие на очи голямата прилика на раковината с вулвата); N 78 (Ч. К. Миик, Cowrie in Nigeria), N 79 (М. Д У. Джефрис, Cowrie shells in British Cameroun: несъгласие с хипотезата на г-ца Мъри), N101 (Балкани), N102 (Дж. Х. Хътънс; Нога Хилс); 187 (Грегсън, Централни провинции, Индия); 1941 г., N 36 (Ч. К. Миик; Нигерия); N37 (Фиджи, Египет, Саксонски земи); 1942 г., N 71 (Джефри: Cowrye, Vulva, Eye).

142

Penaflel, Monumentos del arte mexicano antiguo, стр. 154, препечатан от Leo Wiener, Mayan and Mexican Origins (Кембридж, 1926 г.), таб. IV, фиг. 8.

143

Wiener, цит. произв., таб. IV, фиг. 13; таб. VII, фиг. 14, препечатка от Codex Nuttall, стр. 16, 36, 43, 49.

144

Codex Dresdensis, стр. 34 и др., препечатан от Wiener, фиг. 112–116.

145

B. de Sahagun, Historia general de las cosas de Nueva Espana (Мексико, 1896 г.), том I, гл. 5; Wiener, стр. 68; виж фиг. 75.

146

Прев. B. Karlgren, Some fecundity symbols in ancient China (The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, N2, Стокхолм, 1930 г., стр. 1–54), стр. 36.

147

Karlgren, цит. произв. Виж отношенията перли (раковини) — Луна в Granet, Danses et Légendes de la Chine ancienne (Танци и Легенди на древен Китай) (Париж:, 1926 г.), стр. 480, 514 и др.

148

J.-J. de Groot, Les Fêtes annuellement célébrées a Emouï. Etude concernant la religion populaire des Chinois (Годишните празници в Емуи. Проучване на народната религия на китайците), (Париж, 1886 г.), т. II, стр. 491. Отношения между луната и водата, пак там, стр. 488 и сл. Влияние на Луната върху бисерите, стр. 490 и сл.

149

P. Saintyves, L’Astrologie populaire, étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l’influence de la lune, (Народната астрология, проучена специално в ученията, преданията и традициите, отнасящи се до влиянието на луната) (Париж, 1937 г.), стр. 231 и сл.

150

Виж Aigremont, Muschel und Schnecke als Symbol der Vulva einst und jetzt (Anthropophyteia, 1909 г., VI, стр. 35–40); J. J. Meyer, Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation (Цюрих, 1937 г.), том I, стр. 233. Виж също списание Man, 1939–1942 г.

151

Виж Andersson, Children of the yellow earth. Studies in prehistoric China (Лондон, 1934 г.), стр. 305. Неолитният женски идол, публикуван от Dr. Kurt Singer (Cowrie and Baubo in early Japan, стр. 51) представя една чудовищна вулва, която всъщност е само гигантска черупка, провесена на въже. Двучерупчестата раковина играе роля в мита за повторното раждане на О-Кунинуши. Според Курт Сингер, идолът би могъл да представлява Ама-но-Узуме-но-Микото, „Страшната Жена от Небето“, която танцува с повдигната рокля usque ad partes privatas (както се изразява Chamberlain) и която, чрез предизвикания от нея смях, принуждава Богинята-Слънце Аматерасу да излезе от пещерата, където се е скрила. Натуралистите от XVIII в. основавали своите класификации на мидите върху приликите с вулвата. В The evolution of the Dragon (Манчестер, 1919 г.), G. Elliot Smith цитира следните редове от Естествената история на Сенегал (XVIII в.) на Adamson: „Concha Venerea sie dicta quia partem foemineam quodam modo repraesentat: externe quidem per labiorum fissuram, interne vero propter cavitatem uterum mentientem.“

152

Andersson, Children of the yellow earth, стр. 304. Виж също C. K. Meek, Man, 1940 г.,N 78

153

Andersson, пак там, стр. 304. Девойките Тиаги носят черупката на мекотело като символ на девствеността си; щом станат пълноценни жени, те трябва да я свалят от себе си.

154

Kunz и Stevenson, The Book of the Pearl, стр. 309, където е цитиран Sourindro Mohan Tagore, Mani-Mâlâ or a treatise on Gems (Калкута, 1881 г.).

155

Виж J. W. Jackson, Shells as evidence of the migrations of early culture, стр. 101; De Groot, The religions system of China, том I, Найден, 1898 г.), стр. 217, 277

156

Kunz u Stevenson, цит. произв. стр. 307 и др.

157

Виж Charles Picard, Les religions préhelléniques, стр. 60, 80 и др.

158

W. Déonna, Aphrodite a la coquille (Афродита с раковината) (Revue Archéologique, ноември-декември 1917 г., стр. 312–416), стр. 399.

159

Déonna, стр. 400. Hugo Winckler поддържа тезата за вавилонския произход на гръцката дума margarites, която, според него, произлиза от mâr-gallittu чрез асимилацията на l в r (както при Diglat-Tigris); виж Winckler, Himmels-und Wellenbild der Babylonier, 2-ро изд., Лайпциг, 1903 г., стр. 58, бел. 1. Виж; изложнието на хипотезите за произхода на думата margarites в Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (G. Kittel), т. IV, стр. 476.

160

Виж Dictionnaire des antiquités, s.v. Butina; Forrer in Reallexicon, s.v. Muschelschmuck; Pauly-Wissova, s.v. Margaritai; Déonna, стр. 406; G. Bellucci, Parallèles ethnographiques (Перуза, 1915 г.), стр. 25-27; U. Pestallozza, Sulla rappresentazione di un pithos arcaico-beotico (Studi e Materiali di Storia délie Religioni, том XIV, 1938 г., стр. 12–32), стр. 14 и сл.; Hoernes-Menghin, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa (Виена, 1925 г.), стр. 319, фиг. 1–4 (фигурки във формата на раковини, произхождащи от Тракия).

161

J. J. Meyer, Trilogie Altindischer Mächte und Feste der Vegetation (Цюрих, 1937 г.), том I, стр. 29.

J. W. Jackson, Shell-Trumpets and their distribution in Old and New World (Manchester Memoirs, 1916 г., N8), стр. 7.

163

Hornell, The sacred Chunk of India (Madpac. Fisheries Publications, 1914 г.), цитиран също от Jackson, The Aztec Moon-Cult, стр. 2–3. Виж и Arnould Locard, Les Coquilles sacrées dans les religions indiennes (Annales du Musée Guimet, т. VU, стр. 292–306).

164

Jackson, The Aztec Moon-Cult, навсякъде.

165

Kingsborought, Antiquities of Mexico (Лондон, 1831–1848 г.), т. VI, стр. 203.

166

J. W. Jackson, The Money-Cowry (Cypraea moneta, L.) as a sacred objet among American Indians (Manchester Memoirs, том 60, N4, 1916 г.), стр. 5 и сл.

167

Виж книгата ни Шаманизъм, стр. 343 и сл.

Jackson, Shell-Trumpets, стр. 8, 11, 90. W. H. R. Rivers, The history of Melanesian Society (Кембридж, 1914 г.), т. I, стр. 69, 98, 186; т. II, стр. 459, 535.

169

Виж множеството примери, посочени от S. Seligmann в „Der böse Blick“ (Берлин, 1910 г.), том II, стр. 126 и сл., 204 и сл.

170

B. Laufer, Jade, a study in Chinese Archaeology and Religion (Field Museum, Чикаго, 1912 г.), стр. 299, бележка.

171

Laufer, цит. произв., стр. 299. Виж също Karlgren, Some fecundity symbols, стр. 22 и сл.; Giseler, Les Symboles de jade dans le taoïsme (Revue d’Histoire des Religions, 1932 г., т. 105, стр. 158–181).

172

C. Hentze, Les Figurines de la céramique funéraire (Дрезден, 1928 г.), стр. V. Вж също C. Hentze, Les Jades archanques en Chine (Artibus Asiae, III, 1928–1929 г., стр. 96–110); същия автор, „Les Jades Pi et les symboles solaires“ (пак там, стр. 199-216; т. IV, стр. 35–41).

173

S. Couvreur, Li Ki, том II (Ho Kien Fou, 2-ро изд. 1913 г.) стр. 252. Виж също Couvreur, Tso tchouan, прев. на фр., т. I,стр. 259.

174

De Groot, Religious System of China (1892 г.), I, стр. 277.

175

Andersson, цит. произв., стр. 323. Кори се откриват дори в гробове, датиращи от края на палеолита; виж K. Singer, цит. произв., стр. 50.

176

Kunz u Stevenson, The Book of the Pearl, стр. 310.

177

Виж Robert Hertz, Mélanges de sociologie religieuse et de folklore (Париж:, 1928 г.), стр. 10.

Dèchelette, Manuel d archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine, 2-ро изд. (Париж, 1924 г.), т. I, стр. 208.

179

Виж: Osborn, Men of the Old Stone age, стр. 304, 305.

180

Th. Mainage, Les Religions de la préhistoire. I. L’Age paléolithique (Париж, 1921 г.), стр. 96–97.

181

Sir E. Wallis Budge, Amulets and Superstitions (Оксфорд, 1930 г.), стр. 73.

182

Sir Arthur Evans, The Palace of Minos, том I (Лондон, 1921 г.), стр. 37.

183

Jackson, The geographical distribution of the use of Pearls and Pearl-Shell, препечатана в Shells as evidence of the migrations of early culture, стр. 72 и сл. Вж също и стр. 112 и сл.

184

Jackson, Shells, стр. 116–117.

185

C. C. Willoughby, The Virginia Indians in the seventeenth century (The American Anthropologist, т. IX, NI, януари 1907 г., стр. 57–86), стр. 61, 62.

186

Виж W. J. Perry, The Children of the Sun, стр. 66. Индианците, които живеят по крайбрежната ивица на Калифорнийския залив и чието културно равнище си остава извънредно първобитен, покриват мъртъвците си с черупка на костенурка, пак там, стр. 250. Поради факта, че е морско животно, костенурката действително се свързва тясно с водите и с луната.

187

Kunz и Stevenson, The Book of the Pearl, стр. 485 и сл.

188

Stephens, Incidents of travel in Yucatan, г. II, стр. 344, цитиран от Andrée, Die Metalle bei den Naturvölkers (Лайпциг, 1884 г.), стр. 136.

189

Виж нашия труд Metallurgy, Magic and Alchemy, стр. 12 (Zalmoxis, I, стр. 94).

190

Madeleine Colani, Haches et bijoux. République de l’Equateur, Insulinde, Eurasie. (B.E.F.E.O., XXXV, 1935 г., факсимиле 2, стр. 313–362), стр. 347.

191

Виж също Hanna Rydh, On Symbolism in mortuary ceramics (Bull, of the Museum of Far Eastern Antiquities, NI, Стокхолм, 1929 г., стр. 71–121), стр. 114 и сл.

192

Andersson, цит. произв., стр. 299 и сл.; Jackson, The geographical distribution, passim.

Nieuwenhuis, Kunstperlen und ihre kulturelle Bedeutung (Intern. Archiv f. Ethnographie, т. 16, стр. 135–153).

194

Madeleine Colani, Essai d’ethnographie comparée (B. E. F. E. O., том XXXVI. 1936 г., стр. 197–280), стр. 198 и сл.

195

Ernst Darmstaedter, Der babylonisch-assyrische Lasurstein (в Studien für Geschichte der Chemie, Festgabe Ed. von Lippmann, Берлин, 1927 г., стр. 1–8). Виж книгата ни Cosmologie si alchimie babiloniana, стр. 51 и сл.

196

George F. Kunz, The Magic of Jewels and Charms (Филаделфия-Лондон, 1915 г.), стр. 308.

197

Leon Wiener, Africa and the discovery of America (Филаделфия, 1920–1922 г.), том II, стр. 237-248; виж нашата книга Cosmologie si alchimie babiloniana, стр. 56 и сл.

C. G. Seligman and H. C. Beck, Far eastern glass: some western origins (Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, N10, Стокхолм, 1938 г., стр. 1–64).

199

Andersson, Children of the yellow earth, стр. 323; On symbolism in the prehistoric painted ceramics of China (Bulletin of the Museum of Far East ern Antiquities, том I, 1929 г., стр. 66 и сл.).

200

Children of the yellow earth, стр. 324.

201

Andersson, On symbolism in the prehistoric painted ceramics. Hanna Rydh, Symbolism in mortuary ceramics стр. 81 и сл. Виж Carl Hentze, Mythes et symboles lunaires (Антверпен, 1932 г.), стр. 118 и сл.

Andersson, Children of the yellows earth, стр. 323 и сл.

203

Symbolism in mortuary ceramics, по-специално стр. 72 и сл.

204

Madeleine Colani, Haches et bijoux, стр. 351 и сл.

205

Виж трудовете на Andersson и на Hentze. Вж също L. Siret, Origine et signification du décor spirale (XV международен конгрес по Антропология, Португалия, 1930 г., стр. 465-482: рационалистично обяснение). По въпроса за символиката на морската раковина в индуските теология и изкуство, еж. A. Coomaraswamy, Elements ofbuddhist Iconography (Кембридж, 1935 г.), стр. 77-78; A new approach to the Vedas (Лондон, 1933 г.), стр. 91, бел. 67.

206

Kunz u Stevenson, цит. труд, стр. 209; Jackson, Shells as evidence of the migrations of early culture, стр. 92.

207

Kunz, пак там, стр. 308.

208

R. Garbe, Die Indische Mineralien (Лайпциг, 1882 г.), стр. 74.

209

Harshacarîta, прев. Cowell и Thomas, стр. 251 и сл.

210

Leclerc, Traité des simples, m. II, стр. 248 (Ибн ел-Бейтхар цитира Ибн Масса u Исхак Ибн Амран, но се ограничава само с медицинското им приложение); Julius Ruska, Das Steinbuch des Aristoteles (Хайделберг, 1912 г.), стр. 133: в народните вярвания, разпространени в Индия и Арабия; виж Penzer, Ocean of Story (Лондон, 1924 г.), т. I, стр. 212, 213 (бисерният прах лекува болките в очите и т.н.).

211

P. Saintyves, L’astrologie populaire, стр. 181 и сл.

212

Виж нашия Traité d’Histoire des Religions, стр.328 (библиография). Основната теза е изложена в проучването на W. R. Halliday, Of snakestones (публикувано отново във Folklore Studies, Лондон, 1924 г., стр. 132–155). Виж също M. 0. W. Jeffreys, Snake Stone (Journal of the Royal African Society, LX1,1942 г., N165).

213

Виж: напр. De Groot, Les Fêtes annuellement célébrées a Emouï, том II, стр. 369, 385; Gieseler, Le Mythe du dragon en Chine (Revue Archéologique, 5-та серия, том VI, 1917 г., стр. 104–170).

Josef Zykan, Drache und Perle (Artibus Asiae, VI, 1–2,1936 г., стр. 5–16), стр. 9, фиг. 1 и т.н.

215

Alfred Salmony, The magic ball ans the golden fruit in ancient Chinese art (Art and Thought, Hommage a Coomaraswamy, Лондон, 1947 г., стр. 105–109); виж също нашия Traité d’Histoire des Religions, стр. 238 и en. Проучването на Marc R. Sauter „Essai sur l’histoire de la perle à ailette“ (Jahrbuch der Schweizerischen Geselschaftfiir Urgeschichte, XXXV, Фрауенфелд, 1945 г.) бе недостъпно за нас.

216

S. Seligmann, Der böse Blick, II, стр. 126, 209; същия автор, Die magische Heit– und Schutzmittel, стр. 199.

217

Перлата предпазва от епидемии, вдъхва смелост на този, който я носи и т.н. : сравни M. Gaster, The Hebrew version of the Secretum Secretorum (публикувано отново в Studies and Textes, том II, Лондон, 1925–1928 г.),стр. 812.

218

Louis Finot, Les Lapidaires indiens, стр. 16; Kunz, цит. произв., стр. 316.

219

Karlgren, цит. произв., стр. 30.

Jackson, The Money Cowry (Cypraea moneta, L.) as a sacred object among American Indians, стр. 3 и сл.

221

Виж The use of Cowry-shells for the purposes of currency, Amulets and Charms (Manch. Mem., 1916 г., N13); Shells, стр. 123-194; Leo Wiener, Africa and the discovery of America, стр. 203 и сл.; Helmut Petri, Die Geldformen der Sudsee (Anthropos, 31, 1936 г., стр. 187-212; 509–554), стр. 193 и сл., 509 и сл. (раковините-кори като монета), 208 и сл. (перлата като монета). Не сме използвали проучването на M. J. M. Faddegon „Notice sur les cauris“ (Tijdschrift van het Kon. Ned. Genootschap voor Munt-en Penningkunde, 1905 г.; виж Isis, том 19, 1933 г., стр. 603).

222

Karlgren, цит. произв., стр. 34.

223

Виж Pauly-Wissowa, Margaritai, кол. 1692.

224

H. Usener, Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes (в Theologische Abhandlungen C. von Weizäcker…gewidmet, Фрайбург на Брайсгау, 1892 г., стр. 201–213); Carl-Martin Edsman, Le Baptême de feu (Лайп-циг-Упсала, 1940 г.), стр. 190 и сл.

225

Резюме на книгата на Edsman, Svensk Teologisk Kvartalskrift, том 17, 1945 г., стр. 228-233: виж Geo Widengren, Mesopotamian elements in manicheism (Упсала, 1946 г.), стр. 119; същ. авт., Der iranische Hintergrund der Gnosis (Zeitschriftfiir Religions– und Geistesgeschichte, IV, 1952 г., стр. 97–114), стр. 113.

226

A. Hilgenfeld, Der Königssohn und die Perle (Zeitschrift fiir wissenschaftliche Theologie, том 47, 1904 г., стр. 219–249); R. Reitzenstein, Das iranische Erlo:sungsmysterium (Бон, 1921 г.), стр. 72 и сл. (съществен труд); Edsman, цит. произв., стр. 193. бел. 4; Widengren, Der iranische Hintergrund der Gnosis, стр. 105 и сл.

227

P. Lundberg, La Typologie baptismale dans l’ancienne Église (Упсала-Лаепциг, 1942 г.); Jean Daniélou, S. J., Sacramentumfiitiiri. Etudes sur les origines de la typologie biblique (Париж, 1950 г.), стр. 13–20, 55–85 и dp. Същия автор, Bible et Liturgie (Париж, 1951 г.), стр. 29-173; Louis Beirnaert, S.J., La Dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien (Eranos-Jahrbuch, 1949 г., т. XVII, Цюрих, 1950 г., стр. 255–286). Прекрасните книги на Лунберг и на Даниелу съдържат освен това и богати библиографски справки.

228

J. Daniélou, Bible et liturgie, стр. 58-59; виж: също Sacramentum futuri. стр. 58 и сл.; Lundberg, цит. произв., стр. 148 и сл.

Тук се налага да припомним смисъла и основата на типологията. За изходна точка и служи самият Вехт Завет. Пророците действително са възвестили народа на Израил по време на робството му, че в бъдеще Бог ще извърши за него сходни и дори още по-големи дела от тези, които е вършил в миналото. Например, че ще има нов Потоп, който ще унищожи грешния свят и само малцина ще останат, за да положат основите на ново човечество; че ще има нов Изход и тогава чрез мощта си Бог ще освободи изпадналото в плен на идолите човечество; че ще има нов Рай, където Господ ще въведе своя освободен народ. Това е една първа типология, която може да се нарече есхатологическа, защото за пророците въпросните бъдещи събития са свързани с края на света и на човека. Следователно, Новият Завет не е измислил типологията. Той само е показал, че тя се е осъществила в лицето на Иисус от Назарет. Действително, с Иисус събитията от края. от цялостта на времената, са завършени. Той е новият Адам, с когото са настъпили времената на бъдещия Рай. В него вече е осъществено унищожението на грешния свят, изобразен от потопа. В него е осъществен истинският Изход, който освобождава Божия народ от тиранията на демона. В своето предсказание апостол Павел си е послужил с типологията като аргумент в подкрепа на посланието си, показвайки, че Христос продължава и дори надхвърля Вехтия Завет: „Всички тия неща им се случваха, за да служат за образи (typikös), а бяха написани за поука нам, до които стигнаха краищата на вековете (Първо послание до Коринтяни, 10:11). Ето какво свети Павел нарича consolatio Scripturarum“ (Ж. Даниелу, Библия и Литургия, стр. 9–10).

230

Henri de Lubac, Aspects du Bouddhisme (Париж, 1951 г.), стр. 57, 66–67. По този въпрос, виж R. Bauerreiss, Arbor Vitae. „Lebensbaum“ und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtm des Abendlandes (Мюнхен, 1938 г., Abhandlungen der Bayerischen Benediktiner-Akademie, III)

231

Санши — античен град в Централна Индия и голям будистки център — Бел. пр.

Символиката е подсилена от факта, че в украсите при кръщелните обреди, Дървото на Живота е поставено в съседство с Елена, още един архаичен образ на цикличното обновяване (виж Henri-Charles Puech, „Le Cerf et le Serpent“ (Еленът и Змията), Cahiers archéologiques, IV, 1949 г., стр. 17–60 и по-специално стр. 29 и сл.). Впрочем, в протоисторически Китай, в Алтай, при някои култури в Централна и Северна Америка (най-вече при Маите и индианците Пуебло от Ню-Мексико), еленът е един от символите на постоянното сътворение и на renovatio, точно защото периодично подновява рогата си; виж К. Хенце, „Как трябва да се чете иконографията на един китайски бронзов съд от епохата Шан“ (Conferenze I.S.M.E.O., том I, Рим, 1951 г., стр. 1–60), стр. 24 и сл.; също, Bronzegerät Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit (Антверпен, 1951 г.), стр. 210 и сл.В гръцките предания еленът се обновява като яде змии и веднага след това пие изворна вода: рогата му падат и еленът е подмладен за петдесет или за петстотин години (виж: сведенията на Puech, стр. 29). Омразата между елена и змията е космологически обусловена: еленът е във връзка с огъня и зората (Китай, Алтай, Америка и т.н.), а змията е един от Образите на Нощта и на ларвения, подземния живот. Но змията е и символ на периодичното обновяване, макар и на друго ниво. Всъщност, противопоставянето елен (или орел) — змия е по-скоро динамичният образ на „двойка противоположности“, които трябва да се реинтегрират.

233

За всичко, свързано с тези неща виж книгата ни Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase.

234

Виж Dom Stolz, Théologie de la mystique; J. Daniélou, Sacramentum futuri. Тук става по-скоро дума за едно изпреварване, тъй като пълното завръщане в Рая ще се осъществи едва след смъртта.

Естествено, екстатичното изживяване на шамана не може да бъде сведено само до това „връщане в Рая“, тъй като при него съществуват и редица други елементи. Тъй като сме посветили цяла книга на този безкрайно сложен въпрос, не смятаме за нужно да подхващаме още веднъж: разглеждането му. Ще отбележим обаче, че шаманското посвещение се състои в екстатично изживяване на смъртта и на възкресението, решаващо изживяване, което се открива във всички исторически мистики, включително и в християнската.

Виж лекцията на Henri-Charles Puech, на тема „Време, История и Мит в християнството през първите векове“ (Temps, Histoire et Mythe dans le christianisme des premiers siècles) (публикувана в Proceedings of the Vll-th Congress for the History of Religions, Амстердам, 1951 г., стр. 33–52); виж също нашия труд „Митът на Вечното Завръщане“, стр. 177 и сл., както и Karl Lôwith, Meaning in History (Чикаго, 1949 г.).

Думите „история“ и „исторически“ могат да дадат повод за объркване и неясноти: от една страна, те означават всичко, което е конкретно и автентично в човешкото съществуване, в противовес на неавтентичното съществуване, състоящо се от всякакъв род бягства от действителността и машинални действия. От друга страна, в различните историцистки и екзистенциалистки течения, думите „история“ и „исторически“ изглежда означават, че човешкото съществуване е автентично само когато е сведено до осъзнаването на историческия си момент. Ние имаме предвид точно това, тоталитарно, значение на историята, когато се противопоставяме на „историцизмите“. Струва ни се, действително, че автентичността на едно съществуване не може да се сведе само до осъзнаването на собствената историчност: не могат да бъдат смятани за „бягство“ и „неавтентичност“ такива фундаментални изживявания като любовта, тревогата, свещеното, естетическата емоция, съзерцанието, радостта, меланхолията и т.н., всяко от които има свойствен само нему ритъм във времето, а всички заедно спомагат да се изгради това, което би могло да се нарече цялостен човек, който не се отказва от своя исторически момент, но и не се оставя да бъде отъждествен с него.

238

Виж Ad. E. Jensen, Hainuweie, Volkserzählungen von der Molukken-Insel Geram (Франкфурт на Майн, 1939 г.), същия автор, Die Drei Ströme (Лайпциг, 1948 г.), стр. 277 и сл.; C. C. Jung и Karl Kepényi, Das gütlichen Mädhen (Albae Vigilae, Heft, 8–9, Амстердам, 1941 г).

Този въпрос ще бъде обстойно разгледан във втория том на нашия Трактат по История на религиите.

За да разберем по-добре преобразуването на света чрез символа, трябва само да си припомним диалектиката на йерофанията: един предмет става свещен, без обаче да престава да бъде това, което е (виж по-горе, стр. 81).